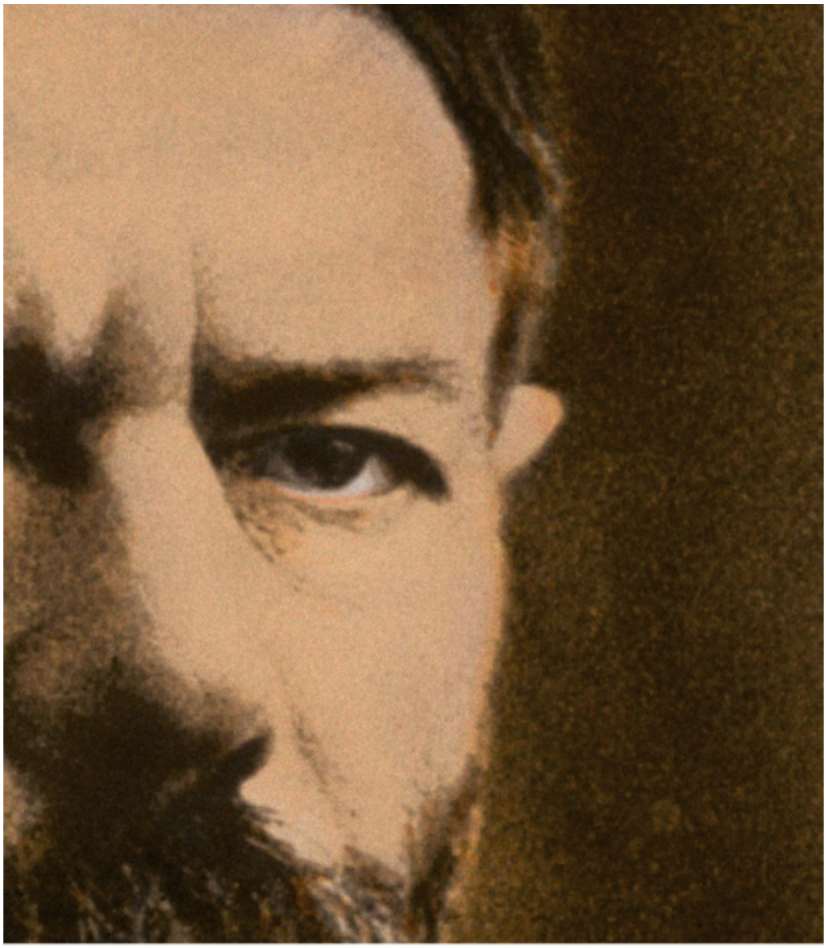

El político y el científico

Weber

En los trabajos que componen *El político y el científico* —precedidos por un prólogo de Raymond Aron en esta edición— Weber reflexiona acerca de la contraposición entre el quehacer del investigador y el comportamiento del hombre de acción.

Max Weber

El político y el científico

ePub r1.4
Vaderlex 30.03.2021

Título original: *Politik als Beruf und Wissenschaft als Beruf*
Max Weber, 1920

Editor digital: Vaderlex
Primer editor: lestrobe
ePub base r2.1

Raymond Aron: Introducción

1

Max Weber fue hombre de ciencia y no hombre político ni hombre de Estado, aunque sí, ocasionalmente, periodista político. Estuvo, sin embargo, apasionadamente preocupado por la cosa pública durante toda su vida y no dejó nunca de experimentar una especie de nostalgia de la política, como si la finalidad última de su pensamiento hubiera debido ser la participación en la acción.

Pertenecía a la generación que, al llegar a la virilidad, asistió al florecimiento del imperio alemán, a la caída de Bismarck y a la asunción de sus responsabilidades por el joven emperador. Los quince últimos años del siglo XIX, que son para Max Weber la época de formación entre los veinte y los treinta y cinco, están marcados por el desarrollo de la legislación social, las primeras intervenciones personales del emperador en la diplomacia y, más profundamente aún, por la reflexión sobre la herencia bismarckiana. ¿Cuál es la misión de Alemania una vez lograda su unidad? ¿Qué papel debe ser el suyo en la escena mundial? ¿Qué régimen es capaz de restablecer la unidad de la nación? La generación de Max Weber se plantea espontáneamente estas cuestiones, a las que la historia habría de dar una trágica respuesta.

Motivos más personales explican su actitud. No dejó jamás de subrayar que la política no tenía nada que hacer en las aulas, repitió continuamente que las virtudes del político son incompatibles con las del hombre de ciencia; pero su preocupación por separar ambas actividades no era más aguda que su conciencia del vínculo que entre ellas existe. No se puede ser al mismo tiempo hombre de acción y hombre de estudio sin atentar contra la dignidad de una y otra profesión, sin faltar a la vocación de ambas. Pero pueden

adoptarse actitudes políticas fuera de la Universidad, y la posesión del saber objetivo, aunque no indispensable, es ciertamente favorable para una acción razonable. En resumen, en el pensamiento de Max Weber, las relaciones entre ciencia y política no se caracterizan solamente, como siempre se dice, por la distinción necesaria. La ciencia que él concibe es aquella que es susceptible de servir al hombre de acción, del mismo modo que la actitud de éste difiere en su fin, pero no en su estructura, de la del hombre de ciencia.

El hombre de acción es el que en una coyuntura singular y única, elige en función de sus valores e introduce en la red del determinismo un hecho nuevo. Las consecuencias de la decisión tomada no son rigurosamente previsibles, en la medida en que la coyuntura es única. Sólo hay previsión científica en las sucesiones de acontecimientos que pueden repetirse o, dicho en otros términos, sólo hay previsión científica respecto de las relaciones derivadas de lo concreto y elevadas a un cierto nivel de generalidad. No es menos cierto, sin embargo, que la decisión razonable exige que se aplique a la coyuntura el conjunto de conocimientos abstractos de que se dispone, no para eliminar el elemento de imprevisible singularidad, sino para reducirlo y aislarlo. Una ciencia que analice las relaciones de causa y efecto, como Max Weber deseaba para la teoría, es así también la misma que responde a las necesidades del hombre de acción.

La teoría de la causalidad histórica basada sobre el cálculo retrospectivo de posibilidades (¿qué habría pasado si…?) no es otra cosa que la reconstitución aproximada de las deliberaciones que tuvieron o pudieron tener los actores.

Obrar razonablemente es adoptar, después de haberlo meditado la decisión que ofrezca más probabilidades de conseguir el fin que se pretende. Una teoría de la acción es una teoría del riesgo, al mismo tiempo que una teoría de la causalidad. El historiador que se interroga sobre la causalidad histórica revive en su espíritu los acontecimientos posibles que los actores consideraron, o hubieran podido considerar, en las deliberaciones que precedieron la acción.

La interrogación causal no se aplica solamente a las decisiones reflexivas de uno o varios individuos. La interrogación ¿qué habría sucedido si…? se plantea tanto respecto de acontecimientos que no

han sido queridos por nadie (intervención de fenómenos físicos, tempestades, agotamientos de minas de oro, victorias o derrotas en una batalla, etc…) como respecto de las decisiones personales. El esfuerzo por evitar la ilusión retrospectiva de fatalidad no deja de ser por eso característico del historiador político, del historiador que, interesado en los hombres y sus luchas, quiere salvaguardar, en la resurrección del pasado, las dimensión propia de la acción, es decir, la incertidumbre del futuro, incertidumbre que no podría salvaguardar el historiador sino manteniendo, contra la sanción del hecho, que lo real no estaba escrito de antemano y que dependía de tales personas o de tales circunstancias el que la historia hubiese sido distinta.

El vínculo entre la ciencia y la política de Max Weber aparece igualmente estrecho si se considera el otro aspecto; no ya la relación causal, sino los valores: referencia a los valores en el caso de la ciencia, afirmación de los valores en el de la acción. La elección de los hechos; la elaboración de los conceptos, la determinación del objeto, —decía Max Weber—, están marcados por la orientación de nuestra curiosidad. La ciencia natural selecciona en el infinito de los datos sensibles los fenómenos susceptibles de repetirse y construye el edificio de las leyes. La ciencia de la «cultura» selecciona en el infinito de los fenómenos humanos lo que se refiere a los valores, valores de los contemporáneos o valores del historiador, y elabora, o bien la historia, si el sabio fija su atención en la secuencia única de los hechos o las sociedades, o bien las diversas ciencias sociales que consideran las consecuciones regulares o los conjuntos relativamente estables.

La ciencia histórica o la ciencia de la cultura, como la concebía Max Weber, era la comprensión de la manera cómo los hombres habían vivido, del sentido que habían dado a sus existencias, de la jerarquía que habían establecido entre los valores, en tanto que la acción política es el esfuerzo, realizado en circunstancia que no hemos escogido, para promover esos valores, constitutivos de nuestra comunidad y de nuestro mismo ser.

Comprender a otro no implica reflexionar sobre sí mismo. La comprensión de la acción llevada a cabo por otros en el pasado no conduce necesariamente a la voluntad de obrar en el presente.

Filosóficamente y, para hablar en la jerga de moda, existencialmente, no deja de haber, sin embargo, una cierta conexión entre el conocimiento de sí mismo y el de los demás, entre la resurrección de las luchas que se libraron entre los hombres desaparecidos y la toma actual de posición.

De hecho, no faltan historiadores que se es fuerzan por comprender las existencias vividas por los otros sin interrogarse por la que ellos mismos viven. No faltan políticos que no establecen relación alguna entre su oficio y el sentido que ellos mismos o la colectividad dan hoy a su existencia. De derecho, la exploración del pasado no se separa de la toma de conciencia de sí mismo. De derecho, la acción sólo es humana cuando se sitúa en el curso de los acontecimientos y por referencia a los objetivos supremos. La reciprocidad entre encuentro con el otro y descubrimiento de sí mismo está dada en la actividad misma del historiador. La reciprocidad entre conocimiento y acción es inmanente a la, existencia misma del hombre histórico, y no ya del historiador. Max Weber prohibía que el profesor, dentro de la. Universidad, tomase parte en las querellas del foro, pero no podía dejar de considerar a la acción, al menos a la acción mediante la pluma o la palabra, como meta última de su trabajo.

Se ha suscitado a veces la cuestión de en qué medida se expresa adecuadamente el pensamiento de Max Weber en las categorías y el vocabulario del neokantismo de Rickert. A mi juicio, la fenomenología de Husserl, que él conoció, pero que utilizó muy poco, le habría proporcionado el útil filosófico y lógico que buscaba. Le habría evitado en sus estudios sobre la comprensión la oscilación entre el «psicologismo» de Jaspers (en la época en que éste escribía su psicoparología) y los rodeos del neokantismo, que no llegan a la significación sino a través de los valores. Cabe plantear también la cuestión de hasta qué punto se conforma siempre la práctica de Max Weber a los esquemas de la teoría. ¿Ocupan las relaciones causales tanto lugar en su práctica como en su teoría? ¿No son esencialmente los estudios de sociología religiosa una exploración de los diferentes sistemas de creencias y de ideas que, más que para aislar la eficacia propia de los distintos elementos, sirve simplemente para mostrar el entre cruzamiento de ideas e instituciones, la conexión entre valores religiosos y actitudes

sociales? ¿No constituye lo esencial de *Wirtschaft und Gesellschaft* la exposición de la estructura inteligible propia de los distintos tipos de poder y de economía? Ahora bien, aunque no basta con que la relación comprensiva sea inteligible para que sea cierta en una circunstancia determinada, la comprobación de su veracidad no tiene nada que ver con la coincidencia de relación comprensiva y relación causal.

Max Weber, en efecto, simplificaba en la teoría tanto la multiplicidad de las relaciones inteligibles que descubren el historiador o el sociólogo como la complejidad de las relaciones existentes entre comprensión y explicación, o entre la relación inmanente en lo dado y la relación elaborada gracias a cálculos retrospectivos de probabilidad. Hay tipos diversos de inteligibilidad, que van desde la conducta conforme a las leyes de la economía abstracta hasta la conducta conforme a la lógica del resentimiento, pasando por la conducta dictada por la interpretación de una cierta doctrina de salvación. La verificación no significa lo mismo según que se trate de una u otra de estas relaciones inteligibles que Max Weber tenía tendencia a tratar simultáneamente en su metodología de la comprensión. Rectificaciones y complementos no llevarían consigo modificaciones decisivas en lo que concierne al tema principal de nuestro estudio. En ciertos casos, por el contrario, en materia de teoría económica o de explicación de un acontecimiento mediante su confrontación con un esquema, habría que insistir, a mi juicio, sobre la objetividad y la universalidad accesibles. Pero no sería necesaria una revisión fundamental.

Tomemos el caso de la comprensión. Se ha dicho que el amor y el odio son los resortes verdaderos de la comprensión. Es inútil recomendar objetividad si por ello se entiende indiferencia frente a los valores, cuando se trata de asuntos humanos, de los hombres de ayer o de hoy y de sus obras, malditas o benditas. No se podría captar el alma profunda de esos seres desaparecidos si no se experimentase frente a ellos sentimientos comparables a los que despiertan los vivos. Max Weber no hubiera tenido probablemente gran dificultad en reconocer la parte de verdad que existe en estas observaciones, pero hubiera restringido su alcance a la psicología de la investigación, sin extenderlo a la lógica de la ciencia. Hubiese mantenido tanto el imperativo moral de tender a la comprensión

sine ira et studio como el deber afrontar la existencia de las obras como objetos a conocer y no como valores a apreciar.

En cuanto a las proposiciones económicas o sociológicas, cuya verdad para una sociedad particular o, en un mayor grado de abstracción, para cualquier sociedad, estaría menos ligada al presente de lo que Max Weber sugiere, puede decirse que ellas no alteran esencialmente el análisis de la elección y de la acción. Esas verdades son parciales, y los valores a los que el hombre se refiere son múltiples; es raro que las consecuencias previsibles de una medida cualquiera sean conformes con todos nuestros valores y agradables para todos los individuos. No son la subjetividad y la relatividad de la ciencia las que hacen necesaria la elección, sino el carácter parcial de las verdades científicas y la pluralidad de los valores.

La objeción de que la fenomenología de la elección política resulta falsa porque Max Weber utilizó esquemas superados, hecho y valor, medio y fin, deja, creo yo, de lado lo esencial. Será forzoso admitir que el hecho al que se opone el valor no ha sido construido sin referencia del historiador a los valores. Los valores no se afirman ni se inventan fuera de ese intercambio incesante entre el individuo y el medio, intercambio que constituye una de las características de la historicidad del hombre. Del mismo modo, el fin próximo se convierte en medio de una acción ulterior, como el medio actual puede haber sido fin de una acción pasada. Aun más, es dudoso que la actitud adoptada por la persona sea reducible a tal distinción. Al adoptar una cierta perspectiva sobre la historia, se está cerca de adherirse a un partido, de suscribir una determinada técnica de organización y de acción. La perspectiva global determina tanto la elección de los medios como la de los fines.

Max Weber no ignoraba que las cosas suceden de este modo. El marxista se imagina que posee la interpretación verdadera de un movimiento de la historia, que es, a la vez, necesario y deseable, y que esta interpretación conlleva la adhesión a un partido y a un método de acción. La experiencia ha demostrado que esta filosofía no eliminaba ni la duda sobre los partidos, ni la duda sobre los métodos. Nadie se combate con más rigor que aquellos que se pretenden servidores del mismo señor. Pero aun prescindiendo de esta experiencia, Max Weber habría negado que una filosofía de la

historia pueda anunciar un futuro cierto y, al mismo tiempo, dictar imperativamente una actitud. La previsión del futuro implica un determinismo, y el determinismo, enfocado hacia un término por venir, resulta tan parcial y aun más probabilista que el utilizado retrospectivamente. Los caracteres de la sociedad futura que, en el mejor de los casos, podemos conocer de antemano, son sustituidos por juicios contradictorios de valor porque no satisfacen todas las aspiraciones de los hombres. No es forzoso jamás que amemos lo que la ciencia nos anuncia. Libres de acelerar o retardar una evolución que se nos dice inevitable, al tener que optar por una perspectiva global nos encontramos en una situación comparable a la que afronta el hombre de acción en una coyuntura singular. Observamos los hechos, deseamos unos fines determinados, y elegimos, cargando con los riesgos de la elección, sin derecho a invocar ni una totalidad que no nos es accesible, ni una necesidad que no es sino el alivio de nuestra resignación o nuestra fe, ni una reconciliación de los hombres y los dioses que no es más que una idea situada en el horizonte de la historia.

Lo que está en cuestión no es, por tanto, ni el esquema medio-fin, efectivamente demasiado simple, ni la distinción hecho-valor, cuyo alcance filosófico es discutible. Para refutar el pensamiento de Max Weber habría que demostrar, o bien que la ciencia nos descubre la verdad de la historia total, o bien que conoce de antemano un futuro predeterminado, o bien, por último, que promete la solución de los conflictos entre las colectividades y los valores.

Max Weber tenía empeño en demostrar que la ciencia tiene un sentido y que vale la pena consagrarse a ella aunque lleve a despojar al mundo de su encanto y sea, por esencia, inacabable.

Se batía en dos frentes; contra quienes amenazan con corromper la pureza del pensamiento racional mezclando con él actitudes políticas o efusiones sentimentales, y contra aquellos que falsean la significación de la ciencia atribuyéndole la capacidad de captar el secreto de la naturaleza y del hombre. En el discurso de Max Weber, la defensa e ilustración de la ciencia adquiere un tono patético porque se percibe en él el eco amortiguado de una nostalgia y la

impaciencia de un hombre de acción. Nostalgia de los tiempos en que el conocimiento no era mero eslabón de una cadena sin fin, sino plenitud y realización. Impaciencia de un hombre de acción que pide a la ciencia el conocimiento de los medios y de las consecuencias, pero que sabe de antemano que la ciencia no lo liberará de la obligación de elegir, porque los dioses son múltiples y los valores contradictorios.

Die Entzauberung der Welt durch die Wissenschaft, continúa la ciencia desencantando el mundo. La ciencia auténtica, trátese de la física o de la sociología, no nos da hoy una imagen acabada del universo cósmico o humano en la que podamos leer nuestro destino o nuestro deber. Se han producido, sin embargo, en nuestro tiempo, dos fenómenos que hacen pesar sobre las Universidades de Europa una sorda angustia. Los medios de destrucción que el progreso de la ciencia ha puesto a disposición de los jefes civiles o militares se han hecho tan desmesurados que los sabios, responsables de esos descubrimientos y de sus aplicaciones, se interrogan sobre sus responsabilidades. Conocemos en nuestro siglo tiranías positivas que no se limitan a imponer a los sabios un juramento de fidelidad al Estado (cosa que podría resultar odiosa para los hombres, pero no mortal para la ciencia), sino que encuentran insoportable el hecho de buscar y decir la verdad objetivamente. Esas tiranías pretenden imponer a las Universidades una doctrina pretendidamente total, que no es sino una caricatura ridícula de las grandes síntesis religiosas del pasado.

Acerca del primer fenómeno sólo diré unas palabras. Todo aumento en la capacidad de producir se ha visto acompañado desde hace algunos siglos, por un incremento en la capacidad de destruir. La novedad actual es sólo de orden cuantitativo. Es el incremento en la cantidad el que origina la diferencia de cualidad. El sabio no podría adoptar individualmente precaución alguna contra la explotación de sus trabajos por la industria de guerra. Colectivamente, se sustrae al servicio del Estado y favorece a otros Estados; precisamente a aquellos que más reducen las libertades de los individuos. En cuanto comienzan a discutir sobre la paz y la guerra, las asociaciones de sabios dejan de ser asociaciones científicas para transformarse en asociaciones políticas. Sus llamamientos serían más convincentes si con frecuencia no

manifestasen en materia diplomática una ingenuidad pareja a la autoridad que, a ciegas, se le concede a sus autores en materia de física nuclear.

Más importante para quienes nos ocupamos de las ciencias humanas es el segundo fenómeno, la amenaza que hacen pesar sobre las Universidades y sobre la ciencia ciertos regímenes políticos. Se ha visto una «matemática aria», y conocemos hoy un Estado que resuelve con su propia autoridad la querella científica sobre la heredabilidad de los caracteres adquiridos o sobre la teoría de Mendel. Estos dos ejemplos presentan caracteres distintos. En definitiva, no creo que haya habido muchos matemáticos alemanes que hayan tomado en serio la distinción entre «matemática aria» y «matemática judaizante», ni muchos físicos que hayan creído descalificado a Einstein a causa de su religión. Es grave, sin embargo, que en un país como Alemania tantos sabios se viesen obligados a tolerar en silencio esta comedia indigna, aparentando tomarla en serio e infligiendo así un grave daño a esa república internacional del espíritu, que es la comunidad natural y necesaria de los sabios.

Nada más falso que la idea de que un sabio trabaja solo, entregado por entero a su fantasía y a su genio. Los matemáticos, los físicos, los biólogos, separados por las fronteras y dispersos a través de todo el planeta, están unidos por los lazos invisibles y poderosos de una comunidad de investigaciones y de normas intelectuales, no formuladas pero obligatorias. Los problemas que hay que resolver vienen determinados por el avance de la ciencia, yeso explica la frecuencia de los descubrimientos simultáneos. Una concepción implícita y casi espontánea de lo que es una verdad los lleva a prescindir de determinados tipos de soluciones, a aceptar las críticas recíprocas y a enriquecerse con el intercambio.

Ciertas especulaciones matemáticas y físicas se han hecho hasta tal punto sutiles que la república de la ciencia no comprende ya, a todo lo ancho del mundo, más que unos pocos miembros. Estas especulaciones no dejan de ser por ello universales, dirigidas a todos los espíritus capaces de comprenderlas y rebeldes a toda instrucción exterior a su esencia. Mi amigo Cavailles, matemático y filósofo, escribió una obra de lógica matemática mientras estaba siendo perseguido por la policía. Francés y soldado, combatió

contra el ocupante. Como lógico, seguía siendo discípulo de Cantor, de Hilbert y de Husserl. Ante el juez de instrucción testimoniaba la admiración que conservaba por lo mejor de la cultura alemana. No le pasaba por las mientes la idea de que los conflictos colectivos, incluso aquellos que asumía hasta el extremo de sacrificar por ellos su vida, pudiesen penetrar en el santuario del pensamiento fiel a su vocación, es decir, fiel a la búsqueda de la Verdad.

Cuando un Estado un partido pretenden imponer a la audiencia sus temas de estudio o las leyes de su actividad, cuando pretenden excluir a determinados individuos o, determinadas naciones, cuando llegan incluso a arbitrar en controversias que sólo pueden resolverse mediante la experiencia o el razonamiento, no basta ya con hablar siguiendo una fórmula banal, de la opresión de los individuos por la colectividad. Se trata entonces de la intervención ilegítima de una colectividad política en la actividad de una colectividad espiritual o, en otros términos, de la raíz misma del totalitarismo. El invento más temible del totalitarismo, es precisamente el de la subordinación de las obras de que el hombre es creador a la voluntad exclusiva de un partido, o a veces, de un hombre. En su *Sociologia*, G. Simmel ha descrito de manera brillante la pluralidad de círculos sociales a que pertenecemos cada uno de nosotros, viendo en esta pluralidad la condición de la liberación progresiva del individuo. Este recuerdo nos permite dar su exacta medida a los intentos del totalitarismo: son esfuerzos radicalmente reaccionarios de retrotraer las sociedades al estadio primitivo en que las disciplinas sociales tendían a imponerse a todos los individuos y a la totalidad de las manifestaciones vitales de cada uno de ellos.

Es cierto que puede observarse una determinación parcial de la ciencia por factores sociales, históricos y, eventualmente, raciales. No es inconcebible que una determinada raza esté mejor dotada que otras para ciertos tipos de trabajos o más inclinada hacia una determinada forma de ver el mundo, aunque, de otra parte, sea casi imposible aislar la acción de una raza. Se ha demostrado que la mayor parte de las generalizaciones en esta materia son falsas, y las demás indemostrables. Pero cualquiera que sea el grado de determinación de la ciencia (de las cuestiones que se plantea, de las ideas filosóficas en las que se expresa) por circunstancias exteriores,

quienes invocan esta determinación de hecho para justificar la orientación autoritaria de la ciencia por los poderes públicos cometen un error fatal.

Los sabios son al mismo tiempo los hombres de una sociedad particular, de una época determinada. La orientación y el estilo de las investigaciones están marcados por el carácter de los hombres y no sólo por el carácter de los sabios, pues no es nunca posible separar rigurosamente a los unos de los otros. Pese a todo, sigue habiendo una diferencia fundamental entre la influencia que el medio ejerce por sí mismo sobre la ciencia, a través de la espontaneidad de los sabios y la que ejercerían los jefes políticos si se arrogasen el derecho de fijarle a la ciencia sus objetivos, sus métodos y, finalmente, sus resultados. En el primer caso, la comunidad científica continúa obedeciendo en lo esencial a sus leyes específicas. En el otro, abdicaría de su autonomía y pondría en peligro, al mismo tiempo, su vocación y su progreso futuro.

Incluso en la Gran Bretaña se discutió al terminar la guerra sobre la independencia de la ciencia. Impresionados por el ejemplo soviético, algunos sabios deseaban que se estableciese un plan de investigaciones, con una distribución racional de los recursos materiales y humanos entre los diferentes laboratorios, cada uno de los cuales recibiría una misión particular. Los sabios británicos rechazaron esta concepción pragmática; negaron al Estado el derecho de indicar a los sabios lo que deben investigar. El abandono o la, subordinación de la investigación teórica no sólo sería fatal para el progreso de la técnica (no se sabe nunca de antemano qué teoría concluirá por tener una aplicación), sino que constituiría también la primera etapa de una abdicación de la comunidad científica que enajenaría su autonomía. La desaparición de los biólogos mendelianos o la obligación para los físicos de arropar sus resultados en la jerga del materialismo dialéctico ilustran lo que podría ser la etapa final.

Las ciencias sociales están infinitamente más amenazadas por los totalitarismos que las ciencias naturales. Los tiranos tienen necesidad de estas últimas para acumular medios de poder; sus intervenciones encuentran un límite en la preocupación por la eficacia. Se obliga a los físicos a declararse entusiastas del materialismo dialéctico, pero no se les dictan sus ecuaciones. En

último término, se tiene sumo interés en el desarrollo de la física nuclear. Nada impide, por el contrario, aceptar como verdades definitivas las teorías marxistas de la plusvalía y del salario e imponerlas como tales; eso no produce un daño irreparable para la planificación concreta. Como quiera que la ortodoxia no es nociva, al menos directamente, para la eficacia de la gestión, se convierte en un instrumento de la unanimidad artificial que los despotismos tienen por garantía de estabilidad.

La resistencia de las ciencias sociales a la intrusión de la política ha sido siempre más difícil que la de las ciencias naturales. Es incontestable que en el pasado ha existido una solidaridad entre ciertos modos de análisis y ciertas preferencias políticas o ciertas concepciones filosóficas. Nada más fácil y tentador en economía política que la confusión entre esquemas ideales y realidad. Se le prestan a ésta los méritos que, en rigor, sólo a aquéllos corresponden. Si bien es cierto que el estado de equilibrio definido por la teoría clásica del mercado comporta la maximización del producto social y el empleo óptimo de los recursos, de ahí no puede deducirse que las economías concretas a las que se califica de liberales, es decir, de parcialmente liberales, sean las mejores, ni que convenga dejar jugar los mecanismos imperfectos del mercado so pretexto de que si estos mecanismos estuviesen perfectamente realizados proporcionarían la mejor solución. Karl Mannheim ha dado el nombre de *Wissenssoziologie* a la disciplina que se esfuerza por dilucidar los diversos modos de relación entre las circunstancias históricas y los edificios intelectuales.

No intentamos negar que las ciencias sociales no parten jamás de una tabla rasa, que el planteamiento de los problemas no esté sugerido por los acontecimientos, que el método no sea independiente de la filosofía o del medio histórico o que, frecuentemente, los resultados no estén influidos por los intereses de las naciones o de las clases. Sería, sin embargo, fatal extraer de aquí la consecuencia de que las ciencias sociales no son sino ideologías de clase o de raza, y que la ortodoxia impuesta por un Estado totalitario no difiere en su naturaleza de la investigación libre propia de las sociedades pluralistas. Dígase lo que se quiera, existe una comunidad de Las ciencias sociales, menos autónoma que la comunidad de las ciencias naturales, pero real pese a todo.

¿Cuáles son las reglas constitutivas de esta comunidad de las ciencias sociales?

1. En primer lugar, *la ausencia de restricciones para la búsqueda y el establecimiento de los hechos mismos* del derecho a presentar los hechos brutos y distinguirlos de las interpretaciones. Sin duda puede sostenerse, en términos rigurosamente filosóficos, que no hay ningún hecho histórico que no esté construido y no comporte, en consecuencia, selección e interpretación. En la práctica las distinciones conservan su valor. Es verdadero o es falso que Trotsky tuvo parte importante en la organización del ejército rojo, es verdadero o es falso que Zinoviev o Bujarin tramaron el asesinato de Stalin, es verdadero o es falso que Wall Street manipula a los políticos americanos y organiza una cruzada antisoviética. Todo Estado totalitario pone ciertos hechos fuera de la ley porque no encajan dentro del esquema oficial. Todo Estado totalitario lleva hasta el absurdo la solidaridad entre el hecho y la interpretación.

2. En segundo término, *la ausencia de restricciones al derecho de discusión y de crítica, aplicado no solamente a los resultados parciales, sino a los fundamentos y a los métodos*. Los conocimientos sociales se elevan al nivel de la ciencia en la medida en que van acompañados de una conciencia exacta de su alcance y también del límite de su validez. En economía política, por ejemplo, la teoría progresa construyendo nuevos modelos, pero también reconociendo las condiciones precisas en que se aplica un modelo determinado, conocido desde hace mucho tiempo. La teoría general de Keynes debe su originalidad a múltiples factores: la situación que originó el problema (el llamado paro permanente); el esfuerzo que, a partir de un caso inédito, se realiza para volver de nuevo a la teoría clásica, que adquiere entonces validez en la hipótesis del pleno empleo; la determinación de la necesidad de algunos hechos concretos (estabilidad de los salarios nominales) una psicología del empresario distinta de la psicología racional del hombre económico de la teoría tradicional, etc. La aportación, la significación verdadera de la teoría general sólo se ponen de manifiesto a quien

considera simultáneamente estos diversos elementos de hecho y de método. En la, ciencia social, la teoría del conocimiento es inseparable del conocimiento mismo. Toda doctrina, liberal o marxista, que erige en dogma proposiciones o esquemas cuyo significado es equívoco y cuyo alcance es impreciso se aparta del mundo de la ciencia para caer en el de la mitología. En sociología o en economía política, la conciencia crítica forma parte integrante de la conciencia científica.

3. Por último, *la ausencia de restricciones al derecho de desencantar lo real* Entre la idea de un régimen y su funcionamiento, entre la democracia con la que todos hemos soñado en las épocas de tiranía y el sistema de partidos que se ha instaurado en la Europa occidental, existe un abismo no fácilmente salvable. Pero esta decepción es, en parte, inevitable. Toda democracia es oligarquía, toda institución es imperfectamente representativa, todo gobierno que se ve obligado a obtener el asentimiento de múltiples grupos o personas actúa con lentitud y ha de tomar en cuenta la estupidez y el egoísmo de los hombres. La primera lección que un sociólogo debe transmitir a sus alumnos, aun a riesgo de decepcionar sus ansias de creer y de servir, es la de que jamás ha existido un régimen perfecto.

Es raro que un sabio use de estas tres libertades al mismo tiempo y sin limitaciones. Sería casi inhumano que lo hiciese así. La comunidad de las ciencias sociales tiene precisamente como función la de crear, mediante el diálogo y la crítica mutua, el equivalente de estas tres libertades. El otro me muestra la parte de interpretación que comportan los hechos brutos que yo creía constatar como simples hechos, o las consecuencias nocivas de las instituciones en las que estaba tentado de ver sólo méritos. Sólo actuando en el seno de esta comunidad y a través de ella logran las ciencias sociales no prescindir de ningún hecho, no sustraer a la crítica ningún valor, acumular conjuntamente los conocimientos y las dudas, precisando despiadadamente las condiciones exteriores y las hipótesis previas de las que depende la validez de las proposiciones generales.

Al mismo tiempo, se nos pone de manifiesto a qué fin responde esta libre comunidad de las ciencias sociales y el porqué de que

tantos gobiernos la teman Solamente la ciencia crítica puede impedir que la historia o la sociología se deslicen del reino del conocimiento positivo al de la mitología, y muchos regímenes no desean impedir este deslizamiento.

Los acontecimientos históricos tienen todo lo necesario para que se los transfigure en mitología. Están cerca de nosotros, son humanos y, en consecuencia, estamos inevitablemente tentados de atribuirlos a la voluntad clara y resuelta de algunos personajes, individuos o grupos, que se convierten en angélicos o monstruosos en razón misma del bien o del mal que se supone están causando. La mayoría de los hombres del siglo XX no saben explicar los fenómenos que en otro tiempo hubieran sido considerados como milagrosos (el vuelo de los objetos más pesados que el aire, la transmisión a distancia del sonido y de la imagen), pero saben que estos fenómenos tienen una explicación racional. Sólo para los niños es un hada la electricidad. En cambio, el capitalismo, el comunismo, o Wall Street son demonios para millones de personas. La historia incita a la mitología por su estructura misma, por el contraste entre la inteligibilidad parcial y el misterio de la totalidad, entre el papel evidente que juegan las voluntades humanas y el [mentís] no menos evidente que los hechos les infligen, por el titubeo del espectador entre la indignación, como si todos y cada uno de nosotros fuéramos responsables de lo que sucede, y el horror pasivo, como si nos encontrásemos ante una fatalidad inhumana.

Si no tenemos cuidado, los conceptos de la ciencia se convierten en personajes de la mitología. Basta con confundir nuestros esquemas y lo real, con olvidar los múltiples sentidos de los fenómenos complejos que designan términos como los de capitalismo o socialismo, y rápidamente queda hecha la sustitución. No nos hallamos ya entonces ante hombres e instituciones, ante significados inmanentes a la conducta de éstos y a la estructura de aquéllas, sino ante una fuerza misteriosa que ha guardado la significación que dábamos a la palabra, pero que ha perdido el contacto con los hechos. La Historia, que ahora se escribe ya con mayúscula, se convierte en el campo de grandiosas batallas entre ideas. Las ciencias históricas no suprimen el misterio de los conjuntos supraindividuales, pero lo despoetizan. El diálogo de los sabios sobre el curso de las colectividades no enseña el escepticismo

ni impide el respeto, pero veda la divinización de las cosas temporales y vuelve a colocar sobre la tierra a los hombres o los regímenes que se sitúan por encima de la suerte común.

Difícilmente podrían evitar los gobiernos, despóticos el sentir recelo frente a las ciencias sociales desde el momento en que éstas no se limitan al estudio de las técnicas administrativas y van hasta el término de su misión.

Incluso cuando, por prudencia o por necesidad, el sociólogo o el historiador se abstienen de estudiar los caracteres de los cesarismos antiguos o modernos y limitan su estudio a los regímenes distintos de aquellos bajo los que viven, el estudiante no puede dejar de comprender que ese mismo método debería aplicarse también a sus gobernantes, que se verían así privados de su aureola de perfección o de infalibilidad. No nos detenemos ante el análisis de las instituciones parlamentarias que hoy funcionan en Europa por el temor de ser acusados de antidemocratismo.

La ciencia no nos dirá que es preciso ser demócrata, ni que la democracia es superior a las restantes formas de gobierno practicables en nuestro siglo. Muestra, simplemente, los riesgos ilimitados que los regímenes de partido único entrañan para ciertos valores que el profesor, sumido en la tradición secular de las Universidades, tiene por sagrados. Muestra cuáles son las relativas garantías que el sistema de partidos múltiples ofrece, Tanto de un cierto respeto de los derechos personales como del carácter constitucional de los poderes y de su ejercicio. Muestra también cuáles son los peligros inmanentes de este régimen; inestabilidad del ejecutivo en caso de que no se forme una mayoría definida, [deseo imposición] social cuando las luchas entre los partidos y entre las clases exceden de un cierto grado de violencia, parálisis del gobierno cuando todos los grupos e intereses particulares logran abogar demasiado ruidosamente por su causa.

Frecuentemente se experimenta el temor de que la ciencia política pueda resultar peligrosa para las democracias porque las muestra tal como son, en su inevitable y burguesa imperfección. Yo no creo en este peligro. No olvidemos que la democracia es, en el fondo, el único régimen que confiesa o, mejor aún, que proclama que la historia de los Estados está y debe estar escrita en prosa y no en verso.

Tanto si trata de ciencia como de política, Max Weber perseguía siempre el mismo fin: delimitar la ética propia de una determinada actividad, que él suponía debía ser la que se ajustaba a su finalidad peculiar. El sabio debe reprimir los sentimientos que le ligan al objeto, los juicios de valor que en él brotan espontáneamente y que determinan su actitud frente a la sociedad; frente a la sociedad de ayer, que explora, y frente a la sociedad de hoy que, aun sin quererlo, desea salvaguardar, destruir o cambiar. Aceptar, el carácter indefinido de la investigación positiva y, en beneficio de una investigación cuyo término se ignora, desencantar el mundo de la naturaleza y del hombre, tal era el mensaje patético que descubría ante sus auditores y que les invitaba a acoger en nombre de la elección que ellos habían hecho de la carrera científica.

A sus ojos, lo patético de la acción estaba vinculado a la antítesis entre las dos formas morales, la moral de la responsabilidad y la moral de la convicción. O bien obedezco a mis convicciones (pacifistas o revolucionarias, tanto da) sin preocuparme por las consecuencias de mis actos, o bien me siento obligado a rendir cuentas de lo que hago, aunque no lo haya querido directamente, y entonces las buenas intenciones y los corazones puros no bastan ya para justificar a los actores.

Al mismo tiempo, Max Weber no se cansaba de subrayar la distancia existente entre los proyectos de los hombres y las consecuencias de sus acciones. Lo que una generación quiso libremente se transforma para la generación siguiente en un destino inexorable. Los puritanos elegían libremente la especialización profesional, los hombres de hoy se ven obligados a ella. Ciertamente, no nos asalta la tentación de poner en duda la perpetua diferencia entre lo que los hombres desean y lo que soportan cuando pensamos en las esperanzas de Lenin y observamos la realidad del stalinismo, cuando recordamos la fe que inflamaba a tantos jóvenes alemanes en 1932 o 1933 y traemos a la memoria algunos de los horrores del nazismo. La historia la tragedia de una humanidad que hace su historia, pero no sabe la historia que hace. La acción política es pura nada cuando no es un esfuerzo inagotable para obrar con claridad y no verse traicionado por las consecuencias de las iniciativas adoptadas.

La moral del hombre de acción es ciertamente la moral de la

responsabilidad. Pero no tomemos esta afirmación a la ligera. Esa moral excluye la sumisión a las reglas de una ética formal al estilo kantiano o a los imperativos sublimes del Sermón de la Montaña. El Estado es la institución que, en una colectividad dada, posee el monopolio de la violencia legítima. Entrar en política es participar en conflictos en los que se lucha por el poder el poder de influir sobre el Estado y, a través, sobre la colectividad. Al mismo tiempo, queda uno obligado a someterse a las leyes de la acción, aunque sean contrarias a nuestras íntimas preferencias y a los diez mandamientos; se concluye un pacto con los poderes infernales y se queda condenado a la lógica de la eficacia.

¿En quién pensaba Max Weber cuando, recién terminada la primera guerra mundial, escribió *Politik als Beruf*? Apuntaba sobre todo, me parece, a dos categorías de hombres: los que nosotros llamaríamos pacifistas de inspiración cristiana y los revolucionarios por principio. A los primeros, a quienes no negaba en modo alguno su estimación personal, les reprochaba el no tener en cuenta las consecuencias de sus palabras o de sus escritos. Cargar sobre su propio país todas las responsabilidades no contribuye a restablecer la paz entre las naciones. Al debilitar la posición moral del vencido se prepara un tratado cuyo rigor e injusticia impedirán el apaciguamiento y la reconciliación. Lo que le reprocha a los segundos es que transfiguran un fin legítimo a la transformación del régimen económico y social en un valor absoluto, de tal suerte que, a los ojos de sus fieles, nunca se paga demasiado por la revolución.

En la actualidad creo que el diálogo con los pacifistas de inspiración cristiana ha perdido su significación. Pocos pacifistas de este género existen ya en un mundo en donde la guerra se ha hecho casi permanente. Los que por tales se hacen pasar encubren en la mayoría de las ocasiones una actitud más política que espiritual. Más fuerte sería hoy el pacifismo por reflexión, el convencimiento razonable de que la guerra moderna es siempre una catástrofe para sus víctimas, para aquellos cuyo territorio sirve de campo de batalla. Este convencimiento, sin embargo, sólo se convertiría en un factor de paz si fuese compartido por todos los hombres de Estado, por todos los pueblos. Frente a esta necesidad nos encontramos con que, de acuerdo con su doctrina, los comunistas han de creer que la fase histórica que ellos llaman revolución mundial estará llena de

luchas gigantescas cuya conclusión necesaria será el socialismo universal. Para tal finalidad ni siquiera la guerra atómica sería un precio demasiado caro.

Los revolucionarios contra los que Max Weber se alzaba eran sobre todo idealistas, próximos unos de los pacifistas de inspiración cristiana y otros de los anarquistas o los utópicos. Hoy en día, los revolucionarios son técnicos de la subversión y de la tiranía que, no obstante, continúan pensando con categorías del milenarismo y conceden a un acontecimiento determinado (la revolución) un valor único que lo coloca fuera del curso inmemorial de la historia humana. Nada será posible hasta el día de esta conversión de la Historia, y todo será posible a partir de entonces. No puede prescindirse de ningún medio para alcanzar este objetivo supremo, por lo demás históricamente inevitable.

Cabe imaginar sin esfuerzo la respuesta de Max Weber frente a tal filosofía. Es posible, habría dicho, que las sociedades occidentales evolucionen necesariamente (o, en términos más precisos, probablemente) hacia un régimen de propiedad colectiva o de planificación[1]. No podría afirmarse de antemano, sin embargo, que un solo y mismo partido tenga necesariamente que llevar a cabo esta transformación en todos los países. Por otra parte, se puede discutir acerca de las ventajas e inconvenientes de este régimen, pero la ciencia no permite afirmar, y ni siquiera creer, que las ventajas sean tales que vayan a resultar decisivamente modificados los rasgos seculares de las sociedades humanas.

Una argumentación de este género no convencería a los creyentes, pero los haría aparecer como realmente son: pretenden seguir los dictados de la ciencia, pero realmente son adeptos de una fe que se adorna con los oropeles de una ciencia anticuada o de una filosofía vulgarizada. Max Weber, a quien sus estudios hubieran debido invitar a las vastas perspectivas sobre la historia, había sacado de ellos sobre todo una lección de modestia. No se preguntaba por la sociedad del futuro, sino por las tareas del presente. Hace treinta años esta tarea era la de la reconstrucción de la política y del Estado.

Algunos de sus análisis se refieren a una situación histórica determinada y han perdido en parte actualidad. Estaba obsesionado por su hostilidad frente al Emperador, a quien imputaba una

responsabilidad primordial en la catástrofe alemana. Veía en el reclutamiento de los jefes políticos entre los funcionarios una de las causas de la quiebra del Imperio guillermino. La «parlamentarización», la transferencia al Parlamento de responsabilidades efectivas ofrecería, pensaba él, una mayor probabilidad de que llegasen al poder personalidades enérgicas, combativas, animadas por una voluntad de poder y de lucha.

Max Weber sigue a través de los siglos el desarrollo de una categoría social, de un tipo de hombre que él llamaba el político profesional el que obtiene de la política su subsistencia, el que vive de ella y para ella. Según los siglos y los países, han sido los clérigos, los letrados, la nobleza cortesana o el patriciado inglés quienes han ocupado el primer puesto, y entre todos estos grupos han existido alianzas y conflictos que variaban según las cambiantes relaciones entre las naciones, y entre los monarcas, la nobleza tradicional y la burguesía. Sin volver sobre los detalles de estos análisis justamente célebres, insistiré sobre un punto que el mismo Max Weber subrayaba, el del contraste decisivo entre dos tipos de partidos, los partidos de notables y los partidos de masas. Los, abogados o juristas, los funcionarios del Estado o de los partidos, y los notables, constituyen, en efecto, los principales tipos de políticos profesionales de nuestra época.

¿Cómo se presenta hoy la situación? La oposición de los partidos de notables y los partidos de masas, que casi se ha borrado en algunos, países (el partido conservador se ha convertido en la Gran Bretaña en un partido de masas casi en los mismos términos que el partido laborista) subsiste, a mi juicio, tanto en Alemania como en Francia. Los radical-socialistas y los independientes no son partidos de masas en el mismo sentido en que lo son la
S.F.I.O
o incluso, hasta un cierto punto, el
M.R.P.
Pese a las tentativas hechas para transformarla en organización de masas, la
C.D.U.
conserva también, me parece, algunas características del partido de notables. La organización de masas se hace o no necesaria según el grado de urbanización de la sociedad y también según el modo de

escrutinio. En el transcurso de la fase por la que actualmente atraviesa la Europa continental, la diferencia de estructura entre los partidos de izquierda y de derecha, que tiende a atenuarse no debe desaparecer por completo.

Con la diferencia en la estructura de los partidos va la diferencia en el modo de reclutamiento de los jefes políticos. En todos los regímenes políticos, y en la democracia más que en ningún otro, el reclutamiento de los jefes es el problema decisivo, el que determina el éxito o el fracaso. En Alemania, los principales dirigentes pertenecen todavía a una generación prehitleriana, cuya existencia se ha desarrollado en su mayor parte, o bajo el Imperio de Guillermo, o bajo la República de Weimar. En Francia, los dirigentes son en su mayoría sobrevivientes de la Tercera República, que después de haber desempeñado durante mucho tiempo un papel secundario han sido traídos a primera fila con posterioridad a 1945. A ellos se han sumado también algunas personalidades procedentes de la Resistencia o del movimiento gaullista. Apenas está representada en Francia, por el contrario, la categoría, importante en Alemania, de quienes han hecho carrera como funcionarios de los partidos o los sindicatos.

Para el profesor que quiere entrar en política, la dificultad proviene de la disciplina y de la doctrina de los partidos. En ningún país del mundo y en ninguna época existe un solo sociólogo ni un solo economista que sea capaz de tomar al pie de la letra el programa de ningún partido político. En el mejor de los casos, sólo podrá adherirse a ellos haciendo un amplio uso de lo que, en materia religiosa, se llamaba la interpretación. No existe ni un solo ejemplo de oposición que no utilice frente al Gobierno argumentos, injustos o mendaces que consisten en reprocharle no haber logrado éxitos que nadie hubiera podido lograr o haber hecho concesiones que nadie hubiera podido evitar. Para el profesor de ciencias sociales que quiere entrar en política esto representa una permanente tensión.

Esta tensión es más o menos intensa según el grado de mala fe que caracterice las discusiones, y este grado varía según los países, el grado de disciplina exigido a los miembros de los partidos, y el momento. Cada uno de nosotros encuentra su propia respuesta a este problema personal de las relaciones entre ciencia y política.

Quienes participan en los trabajos parlamentarios no pueden permitirse el lujo de la libertad integral. La vocación de la ciencia es incondicionalmente la verdad. El oficio de político no siempre permite decirla.

La subordinación al partido es tal vez hoy día, gracias al escepticismo que ha corroído las creencias partidistas, menos grave que hace veinte años. Muy afortunadamente, ni los dirigentes ni las tropas de la socialdemocracia afectan ya la misma fidelidad al marxismo o a los dogmas de la propiedad colectiva. Los partidos aparecen como los que realmente son y deben ser: organizaciones que aspiran al ejercicio del poder, defienden cierto intereses y prometen gobernar en función, de concepciones vagas y generales. Por desgracia, partidos compensan a veces lo que han ganado en flexibilidad doctrinal con una mayor violencia en las controversias de actualidad.

Max Weber expresaba ya sus inquietudes sobre la cualidad del reclutamiento democrático. Quienes carecen de fortuna no pueden lanzarse a la carrera política sin aceptar, junto con los azares del oficio la inseguridad financiera. Creo que en la Alemania actual la mayoría de los hombres políticos conservan y tienen que conservar su oficio anterior o una profesión secundaria, frecuentemente la de funcionario. Sólo los funcionarios de los partidos son exclusivamente políticos profesionales sin ninguna otra profesión. El juego parlamentario está hasta tal punto formalizado, despojado de sus caracteres de lucha imprevisible, que no constituye ya un modo de selección. Más que en el Parlamento, es en el partido en donde hay que imponerse para ascender. En Francia, en donde ha conservado más inestabilidad o más fantasía, la vida política continúa siendo más imprevisible. De tiempo en tiempo una personalidad logra hacer carrera no en los partidos, sino al margen de ellos. No cabe decir que el actual estilo de la política alemana favorezca la aparición de personalidades de primer orden, de esos demagogos con los que soñaba Max Weber, que se entregan a su obra al mismo tiempo que viven de ella y combinan extrañamente la pasión lúcida, el sentido de la responsabilidad y la mesura.

Pero tal vez Max Weber les pidiese demasiado a los hombres

políticos de las modernas democracias, Imaginaba a los mejores de entre ellos revestidos de una especie de autoridad carismática. Es muy cierto que las democracias están perpetuamente amenazadas por la decadencia que entrañan el anonimato de los poderes, la mediocridad de los dirigentes y la pasividad de las masas sin espíritu. En circunstancias trágicas, cuando está en juego la vida de la nación o la Constitución ha de ser restaurada, los pueblos desean seguir a un hombre al mismo tiempo que obedecer a las leyes. Es entonces cuando se impone el demagogo, el que la República romana llamaba el dictador y los autores políticos del pasado conocían con el nombre de legislador. En los momentos críticos, los regímenes vivos hacen surgir a las personas capaces de salvarlos. En las épocas tranquilas, los jefes de la democracia son administradores honrados, a veces buenos organizadores y más frecuentemente, simples conciliadores. El hecho de que tengan también la amplitud de visión, la clarividencia y la pasión lúcida de, los grandes hombres de Estado constituye un feliz azar con el que, razonablemente, no puede contarse.

2

Hace algunos años, Leo Strauss consagró al examen de las concepciones de Max Weber un capítulo de su libro *Derecho natural e historia* [2]. La intención última de esta crítica es, si cabe expresarse así, la de reducir a Max Weber al nihilismo. En otras palabras, Strauss quiere demostrar que, falto de un juicio científico o al menos racional sobre los valores, el hombre queda entregado a la arbitrariedad de decisiones que son todas igualmente justificables o injustificables. Por su parte, sin embargo, no expone claramente ni cuál es en sí mismo el régimen mejor, ni cómo llega la razón a precisar sus caracteres y a demostrar su validez universal. Cabría reducir el pensamiento de Strauss a un dogmatismo suprahistórico, del mismo modo que él reduce al nihilismo el relativismo de Max Weber. Provisionalmente haremos abstracción de las consecuencias últimas de ambas tesis para considerar las objeciones que el filósofo a la búsqueda del derecho natural dirige al sociólogo preocupado por establecer una ciencia objetiva y convencido de la irreductible

diversidad de las épocas humanas.

1. La primera objeción que Leo Strauss presenta podríamos formularla así: *la prohibición de los juicios de valor es, en cuanto tal, carente de sentido porque el historiador o el sociólogo no pueden respetarla sin comprometerla calidad de su ciencia*. «La obra de Max Weber no sólo resultaría aburrida sino también absurda si no hubiese hablado continuamente de las virtudes y de los vicios intelectuales y morales utilizando el registro apropiado, el de la alabanza o el reproche» (pág. 67). Y sigue: «Como todos aquellos que, en algún momento, han reflexionado sobre la condición humana, Weber no podía dejar de hablar de avaricia, de codicia, de falta de escrúpulos, de vanidad, de entrega desinteresada, de sentido de la medida y de otras cosas semejantes, es decir, en resumen, de juicios de valor».

A mi juicio en este, primer punto hay que darle la razón a Strauss, pero como, según su crítica, Max Weber violó la norma que en teoría afirmaba, es preciso que nos preguntemos por qué un sabio tan preocupado por la claridad y el rigor ha podido desconocer su propia práctica. Un historiador o un sociólogo incapaz de distinguir entre un verdadero profeta y un charlatán sería, por eso mismo, incapaz de una auténtica comprensión. Un historiador del arte que no distinguiese entre los cuadros de Leonardo de Vinci y los de sus imitadores dejaría escapar el sentido específico del objeto histórico, es decir, la cualidad de la obra. Un sociólogo que metiera en el mismo saco a Washington y a Hitler, a Boulanger y a Charles de Gaulle, a un político interesado únicamente en el poder y a un hombre de Estado apasionado por la grandeza de su patria, terminaría por confundirlo todo con el pretexto de no tomar partido.

Estos tres ejemplos sugieren la misma conclusión general: en, la narración o la interpretación de los acontecimientos o las obras el historiador no puede dejar de incluir juicios de valor, en la medida en que éstos son internos al universo de acción o de pensamiento, constitutivos de la realidad misma, Para evitar este género de juicios de valor, el historiador debería reducirse a las proposiciones históricas en el sentido más estrecho del término, a analizar el origen de los cuadros desconociendo su mediocridad o su excelencia, a constatar la sucesión de los estilos sin establecer una

jerarquía ni entre los diversos estilos ni, dentro de cada uno de ellos, entre las realizaciones de los creadores y las de los imitadores.

Max Weber, que se sometió a esta exigencia de la investigación, no tuvo conciencia de ella o, al menos, se limitó a mantener la fórmula de la relación con los valores frente a la de los juicios de valor. Esta distinción resulta extrañamente sumaria.

Decir que es bello o feo un templo de la India refiriéndose al canon de la belleza griega constituiría un juicio de valor del tipo de los que Max Weber proscribe en nombre de la objetividad de las ciencias sociales. Situar en una escala la jerárquica las distintas realizaciones de la arquitectura y de la escultura de la India es, en último análisis, inevitable. ¿Cómo no comparar con los templos del pasado los que se erigen hoy en estilo antiguo y que no son más que la caricatura de un arte que ha dejado de vivir? Del mismo modo, en religión o en política, habrá que juzgar la grandeza del hombre de fe o del hombre de acción por referencia al sentido que daba a su predicación o a su empresa. Max Weber no dio ninguna definición de lo que él entendía exactamente por valor. Nada impide sustituir el término valor por los términos que definen concretamente los objetivos de una conducta o de una obra, las reglas a las que el actor o el creador han de someterse.

Desde su propio punto de vista, Max Weber habría consentido esta rectificación, que no es tanto una rectificación de su pensamiento como de la expresión que él le dio. Sólo en una fase posterior de la discusión habría hecho objeciones. Habría aceptado que se puede y se debe distinguir entre Leonardo de Vinci y sus imitadores; pero ¿puede establecer el historiador una jerarquía entre las miniaturas persas y la pintura italiana, entre las estatuas de Elefanta y la estatuaria de Fidias? Dentro de un universo que posee sus propios criterios de apreciación, el historiador no puede dejar de apreciar sin falsear la comprensión de lo real. Cuando los criterios son radicalmente diferentes, cuando los universos son esencialmente otros, el historiador no puede apreciar más que tomando partido y dejando así, en ese mismo momento, de ser un hombre de ciencia.

El examen de esta primera objeción, válida, pero susceptible de ser integrada en el pensamiento de Max Weber, nos conduce a una segunda objeción, que es también un segundo tema de reflexión.

¿Cuál es el sentido de esta diversidad de universos?

2. *La aceptación de que existe una diversidad radical entre las diferentes épocas destruiría, en último análisis, el alcance de la misma sociología histórica*. En efecto, el sociólogo no puede comprender una sociedad sin utilizar algún esquema conceptual. Ahora bien, si lo que utiliza es su propio esquema conceptual comprenderá la sociedad ajena de modo distinto a como ella misma, se comprendería y estará así falseando su sentido (a menos de que la comprenda mejor de lo que ella misma se comprende). La comprensión del otro por relación a nuestro esquema conceptual es relativa a este; y, en la medida en que tal sistema está sujeto a cambio, nuestra comprensión cambiará también: lejos de ser universalmente válida, está ligada a la historia y a su época. Cuando el sociólogo intenta establecer una ciencia comparativa de las instituciones, o bien dispone de un conjunto de categorías cuya validez supera los límites del tiempo, o bien su obra es efímera y, en último término, insignificante.

La objeción que hemos formulado en términos ligeramente distintos a los que emplea Strauss comporta una conclusión incontestable que el mismo Max Weber aceptaba: la ciencia histórica o social es universalmente válida, pero de una universalidad hipotética. Depende de hipótesis iniciales, de una elección de valores y de una relación con los valores que no se imponen a todos los hombres y que cambian de una época a otra. Se me dirá que las matemáticas o la física no valen tampoco sino para quienes se preocupan de este tipo de verdad. Existe, sin embargo, una diferencia decisiva entre ciencias de la naturaleza y ciencias de la «cultura» tal como las entiende Max Weber: una vez querida la verdad matemática o física, el desarrollo de estas ciencias es acumulativo. Incluso en caso de renovación teórica, las proposiciones de ayer encuentran un lugar, con su propio grado de aproximación, en el edificio de hoy. Por el contrario si, de época en época, se modifican las cuestiones de los historiadores y de los sociólogos, el hombre del siglo XXI, aun cuando quiera una verdad objetiva, no está obligado a interesarse por las mismas cuestiones que planteaba el hombre del siglo XX.

Max Weber aceptaba sin titubear esta consecuencia de sus propios principios por dos razones, una explícita y la otra implícita.

Las cuestiones las plantea el sabio, decía, pero una vez planteadas las respuestas son universalmente válidas. De otra parte, y sin decirlo, no podía dejar de creer que las cuestiones que él planteaba respecto del pasado continuarían teniendo un sentido para los hombres del futuro. Es esta razón no expresada, más que la objetividad de las respuestas, la que fundamenta la validez de las ciencias históricas.

Lo que Max Weber llamaba la cuestión de los valores o la relación con los valores no sólo determina el objeto o los límites de la investigación sino también la formulación conceptual de la misma. ¿Cómo no habrían de resultar inseparables las proposiciones científicas (las respuestas) y las cuestiones formuladas? El propio Max Weber ha oscilado entre distintas fórmulas: como la respuesta es, al mismo tiempo, comprensión y causalidad, las proposiciones quedan consagradas por esta última en su validez hipotéticamente universal. Pero esta fórmula supondría que la historia o las ciencias sociales estuviesen entretejidas de relaciones causales, lo cual no es el caso. Sea cual fuere la actuación que tienen en el origen del capitalismo, la comprensión de los calvinistas constituye la mayor parte del estudio. No es, pues, la causalidad la que fundamenta la validez de la interpretación weberiana del calvinismo.

¿En qué puede consistir la verdad de esta interpretación, si la misma supone un conjunto de conceptos y este conjunto es la expresión del intérprete y de su tiempo? Cierto que la interpretación debe ser compatible con los hechos y con los documentos, pero según el propio Weber son posibles interpretaciones diversas de unos mismos datos. Si no se lleva más lejos el análisis, la epistemología se quedará en esta pluralidad incoherente. Para superar esta pluralidad hay que recurrir a análisis más sutiles.

Max Weber insistía sobre la cuestión del sentido subjetivo, es decir, sobre el sentido vivido por los actores históricos. Lo que los historiadores y los sociólogos buscan es el sentido vivido, no el sentido verdadero. Este sentido vivido, sin embargo, es complejo: el charlatán se hace pasar por un verdadero profeta, el demagogo por un jefe carismático. La expresión que los actores dan a sus experiencias, la conciencia que de ellas tienen o pretenden tener, no constituyen necesariamente la verdad histórica. Si todos los sentidos

son intercambiables, si ninguno tiene más alcance que los demás, las ciencias sociales no pueden escapar al caos. De hecho la pluralidad de sentidos es innegable, pero no se trata de una pluralidad cualquiera.

Si el demagogo es un charlatán, el historiador que lo toma por un jefe carismático se equivoca. Si el profeta es auténtico, se equivoca el historiador que vea en él un mixtificador. Esta discriminación es otro ejemplo de esos juicios de valor internos de los respectivos universos que Max Weber ignoraba en su epistemología explícita. Entre las diversas interpretaciones de un fenómeno histórico se establece espontáneamente una jetarquía: el sentido con relación al medio, el sentido que le daban los discípulos y el sentido que le presta el propio creador no se yuxtaponen. El sentido de una creencia religiosa o de un sistema filosófico es, en primer lugar, el que el profeta (o el teólogo) y el filósofo le han dado. Los demás significados se destacan por referencia a éste. El historiador ha de buscar este primer sentido antes de ponerse a investigar los restantes.

Se me dirá, claro es, que si el historiador aplica sus conceptos propios a la interpretación del sentido intrínseco ya lo está renovando. Cierto. Pero la única conclusión que de ello puede sacarse es la de que, en el caso de que no hubiese orden interno en el universo filosófico o religioso, la serie de las interpretaciones sería tan incoherente como la de las obras. Proposición, por lo demás, evidente a poco que se reflexione sobre ella. No hay historia de la humanidad si la humanidad no existe. No hay historia de la filosofía si la filosofía no existe.

Entendamos bien el alcance de estas afirmaciones. No es necesario que la humanidad mantenga una única idea de ella misma para que ella tenga una unidad; basta con que las distintas ideas que acerca de ella misma ha tenido se organicen de alguna manera, que no parezcan totalmente desconectadas o desvinculadas entre sí. De igual manera, la filosofía adquiere la unidad de una historia desde el momento en que las cuestiones se encadenan, aun cuando las respuestas se opongan.

La sociología histórica de Max Weber, igualmente, supone que las diversas sociedades no son incomparables, y que se las puede ordenar en un sistema de conceptos universalmente válido. Strauss

reprocha a Max Weber el haber ignorado la posibilidad y la necesidad de un sistema categorial universalmente válido y, habiendo admitido la relatividad histórica de este sistema, el haber falseado con el provincialismo su sociología de la historia universal. La distinción de los tres poderes, tradicional, racional y carismático, no es más que la expresión de una coyuntura singular, la que sigue a la Revolución Francesa, dominada por la antinomia de tradición y razón, de antiguo régimen y revolución. El tercer tipo de poder, el carismático, se añade para dar la impresión de que el esquema es exhaustivo.

No es nuestro propósito el discutir aquí los méritos y deméritos de la distinción de los tres poderes, pero hay un punto en el que Strauss tiene razón frente a la epistemología explícita de Max Weber: Esta distinción sólo es significativa si, y en la medida en que, los innumerables poderes pueden ser subsumidos en alguno de los tres tipos; o dicho de otra manera, si, y en la medida en que, la diversidad histórica no es radicalmente incoherente. Pero la incoherencia no implica todavía (y en este punto Max Weber tiene razón frente a Strauss, al menos a esta altura de la argumentación) que exista un orden suprahistórico en el que deban quedar integradas las singularidades históricas. Es cierto que equivocadamente se ha confundido la rivalidad del antiguo régimen y la revolución con la antinomia de tradición y razón. Es posible que la antinomia tradición-razón caracterice a un solo período histórico. Pese a todo, el esquema weberiano tiene a mis ojos un alcance que Strauss le niega.

Los tres términos (tradición, razón carisma) corresponden a tres principios de obediencia. El hombre obedece a los jefes que la costumbre consagra, que la razón designa o que el entusiasmo eleva por encima de los demás. Los abuelos, los organizadores y los profetas simbolizan estas tres fuentes de legitimidad, que Strauss hubiera podido admitir puesto que se trata de modelos muy próximos a los que conoce el ciudadano no filosófico que piensa según las nociones de la vida cotidiana. En nuestro tiempo, además, están en vías de racionalización la autoridad que se concede a la función o la competencia, o que continúan ejerciendo el pasado o la ancianidad. Jamás basta, sin embargo, con esta autoridad racional; en el nivel supremo, el jefe no invoca solo la pura razón. En último

análisis está transfigurado por una tradición, siquiera sea la de los mecanismos racionales, o por el entusiasmo de las multitudes. El esquema weberiano ayuda a captar el núcleo del problema político de nuestra civilización.

Es cierto que, así planteado, el problema político no tiene una solución que sea en sí misma óptima. Es concebible, pues, la posibilidad de otra temática distinta, paralela a la de la legitimidad parcial del esquema de Weber. Aun admitiendo que la diversidad histórica no es incoherente, subsiste la oposición entre dos tesis: la de Weber que, excluyendo la búsqueda del régimen mejor y del orden universalmente válido de la diversidad, implica al mismo tiempo la legitimidad de una ciencia comparativa, y la de Strauss, que vincula la ciencia comparativa al orden suprahistórico en el que se integra la diversidad histórica.

3. Así como la diversidad radical de las épocas o de las instituciones a través del tiempo privaría de valor a la sociología histórica, así también *la irracionalidad radical de las decisiones privaría de valor a la preocupación por la discriminación rigurosa entre ciencia y política, entre relación con los valores y juicios de valor*. Después de todo ¿por qué no hacer pasar como ciencia lo que es política si, en último término, la honradez no es más que una de las elecciones posibles, ni más ni menos válida que la elección del cinismo, de la hipocresía o de la confusión? El peligro es tanto más real cuanto que Max Weber parece proponer como ideal, como suprema realización de su propia elección, la obediencia de cada cual a su propio dios o a su propio demonio. Sé lo que eres, sería así la última palabra de lo que no puede llamarse ni moral ni prudencia, sino, tal vez, «ética personal».

Si lo consideramos en relación con la tradición filosófica, Max Weber parece casi nietzscheano.

Se niega a poner las reglas formales de la moralidad por encima de la relatividad histórica. Los imperativos kantianos no son menos característicos de una actitud que la adhesión a los dogmas cristianos o el culto a los valores vitales. «No hagas a otro lo que no quieres que te hagan a ti», este mandamiento exige el refrenamiento de la voluntad de poder, la sumisión a los principios de igualdad y reciprocidad entre los individuos. El individuo que ha elegido realizarse a la manera de Calicles se negará a inclinarse ante las

prohibiciones promulgadas por los débiles para protegerse de los fuertes, por los esclavos para encadenar a los señores.

Es absolutamente incontestable que las reglas formales no son independientes de una moral material, y que esta última es incompatible con el culto de los valores vitales o de la voluntad de poder. Pero si ponemos en el mismo plano el imperativo de reciprocidad y el rechazo de este imperativo, ya no es lícita la duda; caemos en el puro y simple nihilismo. Todo es equivalente. El «no matarás» no es, en último término, más evidente que el «vé hasta el final de tu empresa aunque tengas que pasar por encima del cuerpo de tu propia madre». Si lo único que finalmente subsiste es la obligación de fidelidad hacia sí mismo, el nietzscheano que no se detiene ante nada vale más que el violento a quien detienen los escrúpulos.

Las implicaciones nihilistas de algunos textos de Max Weber son innegables. He de añadir que el nihilismo fue una de las tendencias de su pensamiento. «Dios ha muerto, todo es lícito». O al menos, «Dios ha muerto, cada cual elige su propio dios, que tal vez será un demonio». Pero no es esta tendencia la única que atraviesa su pensamiento. El nihilismo nietzscheano en el que a veces desembocaba era menos objeto de una elección deliberada que consecuencia semiinvoluntaria de un principio a sus ojos fundamental: la imposibilidad de demostrar científicamente un juicio de valor o un imperativo moral.

Puede concedérsele que la verdad de los mandatos: «no hagas a otro lo que no quisieras que se te haga» o «no matarás», no es del mismo orden que la de la ley de la gravitación universal o de las ecuaciones de la relatividad. Una vez establecida la heterogeneidad entre la verdad universal, tal como la concibe la moderna ciencia de la naturaleza, y todo lo restante, Max Weber se las ingenió para circunscribir en las ciencias de la cultura un dominio en el que sería posible afirmar una verdad del mismo tipo que la de la física, arrojando el resto de dichas ciencias a las tinieblas exteriores.

Su error es doble: la discriminación de las cuestiones (arbitrarias) y de las respuestas (objetivas) es mucho más espinosa de lo que sus análisis pueden hacer pensar. Si todo lo que no es verdad científica es arbitrario, la misma verdad científica resultaría ser objeto de una preferencia tan carente de fundamento como la

preferencia opuesta por los mitos y los valores vitales.

Max Weber hubiese podido salir de este círculo en el que él mismo se encerraba. En efecto, si, para emplear su mismo lenguaje, él escogía la verdad científica, es porque ésta es universal, condición y hogar de una comunidad del espíritu que traspasa las fronteras y los siglos. El culto de los valores vitales, la afirmación de la voluntad de poder, entrañan la negación de la universalidad: la rivalidad y no la comunidad de los espíritus sería entonces la esencia de la humanidad. Aun admitiendo que lógicamente la verdad de «$2 \times 2 = 4$» no es del mismo género de la de «no matarás», queda subsistente el hecho de que el sentido último de la igualdad aritmética se dirige a todos los hombres, universalidad que la prohibición de matar posee también por otros caminos.

Las reglas formales de la moral racionalista de origen cristiano, cuya expresión suprema es la filosofía de Kant, no son tampoco cuestión de gusto, como los colores. Son el desarrollo lógico de la idea de humanidad, de sociedad universal de los hombres, idea inseparable del sentido profundo de la verdad científica. Estas reglas son formales porque las instituciones que, de siglo en siglo, constituyen su realización adecuada, no pueden dejar de cambiar en función de las técnicas de la materia y de la sociedad.

4. Poco importa, habría respondido Weber, que el filósofo establezca múltiples categorías de proposiciones o de mandatos no científicos. Yo no he sido ni he pretendido ser un filósofo. No me he aventurado por el terreno de la filosofía más que para marcar los límites de la ciencia y las antinomias de la acción. Ahora bien, *la intención de universalidad que anima a la moral formal no se comunica a las decisiones de los hombres de acción*. En otros términos, y para hablar un lenguaje distinto al de Max Weber, la fenomenología weberiana de la acción sigue siendo válida aunque se ponga la moral formal fuera de la relatividad histórica.

Volvamos a tomar, uno por uno, los datos esenciales de esta fenomenología. ¿Existen dos morales esencialmente distintas, la de la responsabilidad y la de la convicción? A primera vista está uno tentado de responder, como Leo Strauss, que no es moral un hombre que actúa exclusivamente según la moral de la convicción. Nadie tiene derecho a desinteresarse de las consecuencias de sus actos. De otra parte, la preocupación por las consecuencias

completa, sin contradecirlos, los móviles de la acción. Se obra por convicción y para obtener ciertos resultados.

Estas objeciones son demasiado sumarias para resultar convincentes. Max Weber no quiere decir que el moralista de la responsabilidad no tenga convicciones, ni que el moralista de la convicción no tenga sentido de la responsabilidad. Lo que él sugiere es que, en condiciones extremas, ambas actitudes pueden contradecirse y que, en último análisis, uno prefiere al éxito la afirmación intransigente de sus principios y el otro sacrifica sus convicciones a las necesidades del triunfo, siendo morales tanto uno como otro dentro de una determinada concepción de la moralidad. A los ojos del moralista de la responsabilidad, Romain Rolland es culpable porque debilita la confianza de los franceses en la justicia de su causa; no lo es, en cambio, ante los ojos del moralista de la convicción, para quien el respeto de la verdad o la fraternidad de los espíritus son objetivos superiores al del triunfo de un país, aunque éste sea paladín de una causa relativamente pura.

A su vez, esta respuesta nos parece convincente y sumaria. Si bien es cierto que el moralista de la convicción se interesa por las consecuencias de sus propios actos, no es menos cierto que el moralista de la responsabilidad está frecuentemente tentado de violar las reglas formales o de sacrificar valores concretos para conseguir objetivos precisos, Nada contribuye más a la eficacia del combate que la buena conciencia de los combatientes. La mitología o la mentira contribuyen más que la expresión fiel de la verdad a la forja de esta buena conciencia. Max Weber habría suscrito las fórmulas que Benda utilizaba en el momento del *affaire* Dreyfus: en cuanto intelectual, yo defiendo la verdad, es decir, proclamo la inocencia de Dreyfus, pero que no se diga que estoy sirviendo así a la patria o al ejército. Muy al contrario, al comprometer el prestigio del Estado Mayor, estoy poniendo en peligro la necesaria autoridad de los jefes militares. Yo soy, sin embargo, responsable de la verdad, no del poderío francés.

No creo que Leo Strauss negase estas evidencias. El problema está en determinar qué lugar hay que dar en la filosofía política a las inevitables antinomias de la acción. Toda una escuela, cuyo más ilustre representante es Maquiavelo, sostiene que la esencia de la política se revela precisamente en las situaciones extremas. Un

político debe ser al mismo tiempo, convencido y responsable. ¿Pero cuál es la elección moral cuando es preciso mentir o perder, matar o ser vencido? La verdad, responde el moralista de la convicción; el éxito responde el moralista de la responsabilidad. Las dos elecciones son morales con tal de que el éxito que este último quiere sea el de la ciudad y no el suyo propio.

La antinomia me parece esencial, aun cuando en la mayor parte de los casos la prudencia sugeriría un compromiso razonable. La situación extrema en la que el compromiso se hace difícil, si no imposible, no es excepcional, y el riesgo se presenta desde el momento en que surge un conflicto. Ahora bien, Max Weber juzgaba, y no sin razón, que la política es por esencia conflicto entre las naciones, los partidos y los individuos. Nadie ha pensado jamás que las reglas formales de la moral kantiana sean, al mismo tiempo, reglas de eficacia para uso de los combatientes en la batalla política. Los ejemplos históricos, en sí mismos discutibles, que Max Weber ofrece de la moral de la convicción, no han sido elegidos al azar: el pacifista se niega a entrar en la guerra, el sindicalista revolucionario (tal como Max Weber lo construye) va hasta el fin de la voluntad de guerra uno y otro rechazan toda prudencia (cosa que el moralista de la responsabilidad le reprocha a justo título), pero ambos pueden responder, el uno que no quiere entrar en la guerra, el otro que no quiere hacer compromisos con el régimen odiado. El «no» incondicional, absoluto, a riesgo de perderlo todo, es la expresión última de lo que Max Weber llamaba la moral de la convicción. No hay responsable que no se vea forzado, un día u otro, a, decir también «no», cualquiera que sea el precio que por ello tenga que pagar, *weil er nicht anders kann*, porque no puede obrar de otra manera. En resumen, en el mundo humano tal cual es, la prudencia, en la que se combinan normalmente afirmación de voluntad y preocupación por las consecuencias, corre en todo momento el riesgo de naufragar en el obstáculo de la contradicción entre moral universal y necesidades de la lucha. La guerra es inseparable de la política, y el hombre de pensamiento que entra en la política no logra, ni someterse enteramente a las obligaciones del combatiente, ni liberarse por completo de ellas. Racionaliza sus propias contradicciones en la antinomia de las dos morales que, al nivel de la fenomenología de la acción política, me parece una

conceptualización fiel de la conciencia desgarrada del «intelectual en política».

«Salvar su alma o salvar la ciudad»: a lo largo de la historia los cristianos no han creído que los dos términos fuesen incompatibles. Pero la política es guerra, y la moral universal, la de Cristo o la de Kant, que en la conciencia de Max Weber seguía siendo la moral, es paz. Tal vez la prudencia enseñe a los filósofos a no entrar en la guerra. Si entran en ella quizás sean prudentes. ¿Serán veraces? ¿Serán puros?

5. Muchos filósofos se sentirán tentados de considerar artificial la antinomia entre las dos morales: dos tendencias complementarias, aunque a veces divergentes, se presentan en ella como dos términos contradictorios. Max Weber, por el contrario, veía en esta antinomia el signo de lo que auténticamente constituye la condición humana. Veía la existencia de esta contradicción en tres niveles distintos, el de la controversia política, el de los fundamentos del orden justo y el de las finalidades últimas de la acción o de la existencia humana:

a) Max Weber no se cansaba de mostrar que ninguna medida concreta (un derecho arancelario, un aumento o disminución de impuestos, una subvención) puede revestirla dignidad de una verdad científica. Es imposible favorecer a un grupo sin perjudicar a otro, demostrar que un progreso de la producción global no se paga demasiado caro con la ruina de los pequeños comerciantes o el empobrecimiento de una región desfavorecida …imposible demostrar que las consecuencias, en sí mismas deplorables, de una medida fiscal, están compensadas por los beneficios que de ella se espetan. Este tipo de argumentación es, al mismo tiempo, indiscutible y sin gran alcance. Remite a la problemática, ya clásica, del interés colectivo y los intereses individuales.

Situémonos dentro del universo de la economía moderna. Sólo se puede decir con certeza que una medida determinada es conforme al interés común cuando incrementa las satisfacciones de algunos sin disminuir las de nadie (midiendo las satisfacciones con la expresión objetiva que constituyen los ingresos disponibles). Incluso en esta hipótesis, sugerida por la definición que Pareto da del máximo de interés para una colectividad, subsiste en rigor una

incertidumbre: una medida que incrementase los ingresos de algunos sin reducir los de nadie podría agravar la insatisfacción ocasionada por la injusticia en el caso de que la progresión del conjunto acentuase la desigualdad en la distribución. Aun en el caso de que una medida sea favorable para uno y no para otros, no puede afirmarse sin más que la elección hecha, que no es rigurosamente científica, sea efectivamente arbitraria, y que a falta de toda demostración universalmente válida no quede otra cosa que la lucha sin término y sin solución equitativa. Dentro de la sociedad industrial, existe una controversia permanente, pero esta controversia no es una lucha a muerte y no excluye la discusión razonable y la solución negociada.

Existe un acuerdo sobre la finalidad a conseguir: el incremento del producto nacional y la atenuación de las desigualdades de distribución. Estos dos objetivos del desarrollo y de la reducción de las desigualdades no sugieren siempre, sin embargo, las mismas soluciones. Insistiendo demasiado en la igualdad, se corre el riesgo de comprometer el desarrollo. La obsesión por el desarrollo lleva a olvidar los sufrimientos de los hombres y a sacrificar a los vivos en aras de las generaciones por venir. No existe ni una sola de las medidas llamadas técnicas (tasas de interés, derechos aduaneros, impuestos) que no tengan implicaciones políticas y sociales o, dicho de otro modo, que no afecten a la distribución de los ingresos y del poder al mismo tiempo que al desarrollo del conjunto. Las hipótesis sobre las que se funda el Welfare (por ejemplo, que un reparto igualitario de un cierto volumen de ingresos aumenta las satisfacciones, puesto que el ingreso transferido de un rico a un pobre aumenta las satisfacciones de este último en un grado mayor que aquel en que disminuye las de los primeros) son todas discutibles y, en todo caso, no científicas. Sería un error, sin embargo, plantear la alternativa de la ciencia o la decisión arbitraria. Entre la proposición racional, válida para todos porque ha sido demostrada según métodos que a todos se imponen, y la elección que cada cual hace por sí solo y que a nadie más obliga, queda espacio para la decisión razonable, la decisión fundada sobre la razón, aunque contraria al interés de algunos.

Discusión y elección razonable se sitúan en el interior de la civilización industrial, e incluso en el interior de un régimen

determinado. Quien sigue siendo hostil a la industrialización o quien rechaza sin condiciones la propiedad privada de los medios de producción no entra en esta discusión razonable. Quien así piensa se sitúa en la historia; y ésta está hecha de una lucha inacabable entre los hombres, los partidos y los dioses.

b) En segundo lugar, Max Weber juzgaba irreductibles los conflictos en los que se disputa la definición del orden justo. ¿Cuáles son las exigencias del concepto de igualdad? Tal es, en el fondo, la pregunta última a que se reduce todo el debate sobre el orden justo. Para esta pregunta, decía Max Weber, existen dos respuestas igualmente válidas: o bien se debe más a quien más produce o bien se le pide más. ¿Es preciso favorecer al grupo más selecto y ayudarlo a desarrollarse con plenitud? O bien, por el contrario, ¿debe actuar la legislación en sentido opuesto a la naturaleza y restablecer sin cesar la igualdad que la naturaleza tiende con igual constancia a destruir? No sin motivo Strauss juzga que Max Weber no formuló la antinomia con suficiente rigor ni, menos aún, presentó la tesis de «igualdad a toda costa» en términos tales que la hagan aparecer tan plausible como la tesis opuesta de las desigualdades naturales que toda sociedad ha de aceptar.

No podríamos discutir a fondo el problema del orden justo sin salirnos de los límites de esta introducción. Algunas observaciones bastarán para señalar lo que nos parece indiscutible en la concepción weberiana de las antinomias de la igualdad y válido en el rechazo que Strauss hace de esta transfiguración trágica de las antinomias.

Consideremos los doctrinarios de la política así como también los jefes de partido. El hecho es que los unos están más preocupados de dejar libre curso a los talentos y los otros de impedir que se acusen las diferencias de condición. Releamos a Alain; el filósofo del radicalismo reconoce con Augusto Comte que en toda sociedad hay ricos y poderosos, pero él se preocupa más por evitar los abusos de la riqueza y del poder que por conceder a los más productivos la recompensa merecida en razón de sus capacidades. Otros escritores se orientan en la dirección opuesta y se preguntan cómo asegurar la selección de una élite y reforzar la autoridad de los mejores. Trátese de ingresos o de poder, me parece que no es dudoso el hecho de que

a nivel de las ideologías económico-sociales se dibujan dos tendencias, una que quiere dar a todos unas condiciones de vida tan iguales como sea posible y otra que quiere aumentar la prima debida a las capacidades, una que intenta impedir que los gobernantes, aunque sean los mejores, ejerzan un poder ilimitado, y otra que se da por objetivo la consolidación del reinado de los gobernantes dignos de sus funciones.

Estas preferencias divergentes no pueden dejar de actuar cada vez que hay que resolver un problema determinado. Trátese de fiscalidad, de sistemas de educación, o de la propiedad de los instrumentos de producción, el doctrinario de la igualdad se inclinará en un sentido y el de la jerarquía natural y social en otro. En este sentido, Max Weber no erraba al señalar la heterogeneidad de la decisión política y de la demostración científica. ¿Tenía razón, sin embargo, al asimilar las preferencias divergentes a una contradicción fundamental, irreductible?

A esta asimilación se llegaba a partir de los postulados siguientes:

1. Los hombres son naturalmente desiguales, pero esta desigualdad natural es la injusticia suprema y original y el teórico de la política tiene derecho a pensar que es preciso borrarla y actuar para conseguir este objetivo.
2. La sociedad tiene necesidad de los mejor dotados en el orden del espíritu o de la moralidad, pero aquel a quien anima la pasión de la igualdad tiene derecho a olvidar las consideraciones pragmáticas para no obedecer más que al imperativo de la justicia, tal como él lo interpreta.
3. Cuando se imponen simultáneamente consideraciones distintas y parcialmente divergentes, el que ignora una de ellas no vale menos que el que se esfuerza por retenerlas todas juntas o, en otros términos, el extremista está al mismo nivel que el moderado, el «rnonoidealista» no es inferior al prudente.

Basta con formular estos postulados para percibir que son, cuando

menos, discutibles, y que todos tienen el mismo origen, psicológico más que lógico. Fuera de la ciencia no hay más que elección; y como la elección no es, por esencia, científica, quien va hasta el fin de sus creencias no puede ser condenado, aun cuando se vea arrastrado hasta el fanatismo. Basta con aceptar la pluralidad de esas consideraciones (o, si se prefiere, de esos valores), sin postular una irreductible antinomia entre ellas, para darse cuenta de que existe una salida. Preocupación por la dignidad igual de todos los hombres y, en nuestras sociedades, por la reducción de las desigualdades económicas; aceptación de las desigualdades naturales y necesidad de favorecer el libre desarrollo de los talentos; reconocimiento de la jerarquía social y voluntad de hacerla equitativa mediante la elección de los jefes y tolerable a los gobernados mediante la limitación de las prerrogativas de los poderosos: quien quiera ignorar uno u otro de estos datos no comete tal vez un error científico o una falta moral, pero es poco razonable. Quizás Max Weber se limitaría a responder que, si bien eso es cierto, no se ve por qué vale más ser razonable que ser apasionado. Tal vez más que contradictorios, los criterios del orden justo son simplemente múltiples, tal vez las oposiciones se presenten en el plano de las soluciones concretas y no en el de los principios que, en el más alto nivel de abstracción, son complementarios y no contradictorios. En todo caso, sigue siendo verdad el hecho de que las exigencias de cada persona, de cada civilización y de cada época, son incomparables. Cada existencia tiene su propio Dios y los dioses están en lucha.

c) Vengamos a la tercera contradicción, la más profunda, decisiva si es auténtica, la contradicción entre los valores. Por así decir, Max Weber sugería la contradicción entre los valores como si fuese algo por sí mismo evidente, pero no la demostraba, y los ejemplos que utiliza no siempre son convincentes. Una cosa, dice él, puede ser bella precisamente porque no es buena, y así sucede con las Flores del Mal. Cierto que la obra de Baudelaire no es moral, ni en su objeto y ni siquiera quizás en la intención de su autor, suponiendo que la intención del poeta pueda juzgarse por referencia a la moral. Pero la belleza de las Flores del Mal no tiene como causa la inmoralidad de los temas o la (supuesta) inmoralidad del creador.

Entre el sentido específico de la obra de arte y la finalidad de la conducta que se pretende moral, entre la belleza y el deber, no existe una lucha sin solución, sino una simple pluralidad comparable a la que se da entre las castas de la India.

Ninguna demostración, dice él también, permite resolver la cuestión del valor respectivo de la cultura alemana y la cultura francesa. Esto es verdad. ¿Pero es que tiene sentido esa cuestión? En rigor, cabe establecer una jerarquía entre diversas obras dentro de un universo determinado, pero no es posible establecer una jerarquía entre conjuntos históricos, cada uno de los cuales contribuye a la riqueza de la historia total, cada uno de los cuales aporta algo que el otro no posee.

Estas observaciones son hasta tal punto evidentes que es difícil convencerse de que Max Weber no las haya visto.

Volvamos, pues, a leer la frase más característica: «La sabiduría popular nos enseña que una cosa puede ser verdadera aunque no sea ni bella, ni santa, ni buena, y precisamente porque no lo es». ¿Por qué Max Weber no ha sacado de esta sabiduría popular la conclusión de que cada universo espiritual tiene su ley propia, sino la de que el politeísmo griego estaba en lo justo al evocar la lucha entre los dioses?

El hombre no puede conducirse, a la vez, según las exigencias de la moral de la santidad y las exigencias de la moral temporal. Ofrecer la otra mejilla es falta de dignidad si no es santidad. De otra parte, si bien es cierto que Apolo y Marte, Venus y Minerva no están condenados a combatirse, cada persona, individual o colectiva, no puede sacrificar simultáneamente a todos los dioses. El filósofo puede concebir fácilmente la diversidad de las realizaciones humanas como un enriquecimiento; el hombre, solo entre otros, no puede elegir un modo de realización sin renunciar con ello mismo a los demás. Una sociedad no puede sobresalir a la vez en todos los órdenes de la acción, la santidad, el arte y la meditación. En este sentido, toda existencia es elección, y toda elección comporta más «síes» que «noes» y condena a cada cual a contar con más enemigos que fieles.

Es evidente que el individuo nunca realiza más que algunas de las potencialidades de su ser o de la humanidad. Es también evidente que una época es prisionera de la idea que se ha hecho de

la belleza. Pero del mismo modo que el individuo no elige contra la ética del soldado al escoger la profesión de hombre de ciencia, Fidias no eligió la estatuaria griega contra la de Elefanta. La particularidad de cada realización histórica no entraña el conflicto entre esas particularidades. A lo sumo esa particularidad crearía un caos espiritual si la relatividad pura y simple fuese la última palabra de la reflexión histórica.

La guerra entre los dioses o, al menos, entre los fieles de los dioses, surge si el culto a un dios contradice directamente el culto a otro. En la ciudad, el ciudadano o el hombre de acción ha de tomar posición a favor de un partido o de una causa en contra de otros partidos o de otras causas, pues todos los partidos se amparan en valores pretendidamente supremos. En la época en que los cristianos combatían el Panteón romano, los actores de la historia creían en dioses destinados inexorablemente a una lucha a muerte. Lo mismo sucedía (en menor grado) cuando los revolucionarios franceses derribaban los tronos y los altares. Lo mismo ocurre también cuando los comunistas disuelven los parlamentos y nacionalizan los instrumentos de producción. Cualquiera que sea el juicio del filósofo, la historia está hecha de combates dudosos en los que ninguna causa es pura, ninguna decisión sin riesgos, ninguna acción sin consecuencias imprevisibles. Quizás el filósofo discierna más allá de ese tumulto la fraternidad de los dioses; lo que el historiador constata es el furor fratricida de las iglesias.

La guerra de las Iglesias no es la contienda de los dioses, pero la frase de Max Weber nos sugiere el paso de una a otra: «Ofrecer la otra mejilla es falta de dignidad cuando no es santidad». El mismo acto resulta bueno o malo según el sentido que el actor dé a su vida.

No hay que ir a buscar demasiado lejos el motivo de que Max Weber eligiese como ejemplo de la contradicción el aparentemente accidental de la actitud frente al enemigo. La moral de Kant o la ética del Sermón de la Montaña se aplican a los hombres de buena voluntad. En este mundo los hombres están en guerra dentro de la ciudad y las ciudades están en guerra en la escena del mundo. Cada una de las ciudades defiende una causa en sí misma válida (¿Cómo establecer una jerarquía entre las naciones, entre la cultura alemana y la cultura francesa?). Los partidos cuyos medios o cuyos objetivos inmediatos parecen menos justificables pueden llevar a buen

término tareas de las que se felicitarán nuestros biznietos. Una vez más, Max Weber sólo percibe una salida para quien no se somete a los imperativos del combate: la indiferencia ante las consecuencias que sirve de fundamento a la moral de la convicción, o la santidad de la no resistencia individual por fidelidad a ciertas enseñanzas de Cristo.

El santo y el héroe no pueden actuar de igual modo en una misma coyuntura. ¿Ordena la religión «ofrecer la otra mejilla» si esta fórmula equivale a recomendar la no resistencia al mal? De una u otra forma, todas las sociedades han reconocido la pluralidad que Max Weber quería belicosa y patética. El guerrero no siempre comprende al brahmán, pero el brahmán no ignora jamás al guerrero: duda entre la utopía de una ciudad en la que el guerrero obedecería sus órdenes y la prudencia que se contenta con una ciudad en la que los filósofos tuvieran libertad para pensar, pero no la ambición de reinar, resignados a «la historia llena de ruido y furor y sin significado alguno». Cualquiera que sea su elección, no verá por ninguna parte una «guerra entre dioses». Si quiere la utopía, conservará la esperanza de la conciliación; y si es prudente, es decir, resignado a la imprudencia de los demás, ¿por qué habría de ver un conflicto sin salida entre él y los insensatos, entre los que meditan y los que combaten? El héroe no ignora ni desprecia al santo; desprecia al que ofrece la otra mejilla por cobardía, no al que lo hace movido por una bravura superior.

¿Por qué está tan seguro Max Weber de que los conflictos del Olimpo son inexpiables? Por dos razones distintas: porque llevaba esos conflictos dentro de sí mismo y porque ellos constituyen el tema privilegiado de los estudios sociológicos. El racionalista reconoce la lucha entre la fe y la incredulidad, y admite que ni una ni otra, son científicamente demostrables. Aunque sostenga la verdad de la incredulidad, no deduce de ahí la existencia de una guerra entre los dioses, sino que piensa en la difusión progresiva de las Luces o en la persistencia de las ilusiones. Ante los ojos del creyente, por el contrario, es la fe la que determina el sentido del escepticismo. La fórmula de la «guerra de los dioses» es la transposición de un hecho indiscutible (el de que los hombres se han hecho representaciones incompatibles del mundo) en una filosofía que nadie vive ni piensa porque es contradictoria (la que

sostiene que todas las representaciones son equivalentes porque ninguna es verdadera ni falsa).

Max Weber podía tener el sentimiento de vivir esta filosofía. No creyente, había guardado la nostalgia de la fe y estaba convencido de que con la religión se pierden valores espirituales irremplazables. Kantiano, era un apasionado de la acción política y veía una antinomia irreductible entre las reglas de la moral formal y las exigencias de la acción, es decir, de la lucha. Sociólogo, veía que las civilizaciones, los pueblos, los partidos, piensan y obran según sistemas de valores divergentes cuando no opuestos. El desgarramiento de la incredulidad, la antinomia de moralidad y política, la diversidad de las culturas, se convertían, en sus escritos, en otras tantas pruebas de la «guerra de los dioses». Análisis fenomenológicos intrínsecamente verdaderos se expresan en una filosofía humanamente impensable…

La metodología de Max Weber, como —tras otros muchos— ha dicho Leo Strauss, es inseparable de una filosofía. De esta observación indiscutible él extrae, sin embargo, conclusiones que son probablemente inversas a las que yo sacaría. Él sugiere que la metodología de Max Weber se vio falseada por su filosofía. Acepto esta afirmación en determinados aspectos: el lenguaje neokantiano (la distinción entre hecho y valor, entre referencia a los valores y juicios de valor) comprometió la elaboración de una teoría de la comprensión y le impidió admitir apreciaciones vinculadas a la comprensión misma en el caso de obras cuyo sentido es inseparable de su calidad. Pero, en lo esencial, no es que la metodología haya sido víctima de la filosofía, sino que la metodología ha inspirado una filosofía errada. Los límites de la ciencia, las antinomias del pensamiento y de la acción, son las aportaciones auténticas de una descripción fenomenológica de la condición humana. La filosofía del desgarramiento, si cabe hablar así, es la transposición de estos datos a otro lenguaje, dándoles un sentido distinto. Esta transposición supone la negativa a discriminar entre valores vitales y realizaciones razonables, la irracionalidad total de la elección entre partidos políticos o entre las representaciones del mundo en lucha recíproca, la equivalencia moral y espiritual de todas las actitudes, la del sabio y la del insensato, la del fanático y la del moderado.

Precisamente porque conservaba la nostalgia de la fe perdida, Max Weber juzgaba en último término injustificable la ciencia a la que consagraba su vida. La decisión le parecía tanto más humana cuanto más libre es, pero no se preguntaba si tal decisión podía carecer de razones y si esas razones no reenvían inevitablemente a principios universales. La diversidad histórica de los valores, las creencias y las culturas es un hecho; el historiador y el sociólogo no pueden dejar de constatar este hecho primordial. No pueden, sin embargo, aceptarlo también como hecho último y definitivo sin hacer con ello imposible la ciencia de esta diversidad. ¿Permite el orden de esta diversidad establecer el fin último de la aventura, el destino natural del hombre y de la sociedad? En las páginas que preceden no hemos pretendido responder a esta pregunta.

Porque la ciencia es limitada, el porvenir imprevisible y los valores a corto plazo contradictorios, las elecciones a las que efectivamente está condenado el hombre histórico no son demostrables. Pero la necesidad de la elección histórica no implica que el pensamiento esté pendiente de decisiones esencialmente irracionales y que la existencia se cumpla en una libertad no sometida ni siquiera a la Verdad.

Raymond Aron

La política como vocación [3]

La conferencia que, accediendo a sus deseos, he de pronunciar hoy les defraudará por diversas razones. De una exposición sobre la política como vocación esperarán ustedes, incluso involuntariamente, una toma de posición frente a los problemas del momento presente. Esto, sin embargo, es cosa que haré sólo al final, de un modo puramente formal y en conexión con determinadas cuestiones relativas a la importancia de la actividad política dentro del marco general de la conducta humana, De la conferencia de hoy quedarán excluidas, por el contrario, todas las cuestiones concernientes a la política que debemos hacer, es decir, al contenido que debemos dar a nuestro quehacer político. Estas cuestiones nada tienen que ver con el problema general de qué es y qué significa la política como vocación. Pasemos, pues, a nuestro tema.

¿Qué entendemos por política? El concepto es extraordinariamente amplio y abarca cualquier género de actividad directiva autónoma. Se habla de la política de divisas de los Bancos, de la política de descuento del Reichsbank, de la política de un sindicato en una huelga, y se puede hablar igualmente de la política escolar de una ciudad o de una aldea, de la política que la presidencia de una asociación lleva en la dirección de ésta e incluso de la política de una esposa astuta que trata de gobernar a su marido. Naturalmente, no es este amplísimo concepto el que servirá de base a nuestras consideraciones en la tarde de hoy. Por política entenderemos solamente la dirección o la influencia sobre la dirección de una asociación política, es decir, en nuestro tiempo, de un Estado.

¿Pero, qué es, desde el punto de vista de la consideración sociológica, una asociación «política»? Tampoco es éste un concepto

que pueda ser sociológicamente definido a partir del contenido de su actividad. Apenas existe una tarea que aquí o allá no haya sido acometida por una asociación política y, de otra parte, tampoco hay ninguna tarea de la que pueda decirse que haya sido siempre competencia exclusiva de esas asociaciones políticas que hoy llamamos Estados o de las que fueron históricamente antecedentes del Estado moderno. Dicho Estado sólo es definible sociológicamente por referencia a un medio específico que él, como toda asociación política, posee: la violencia física. «Todo Estado está fundado en la violencia», dijo Trotsky en Brest-Litovsk. Objetivamente esto es cierto. Si solamente existieran configuraciones sociales que ignorasen el medio de la violencia habría desaparecido el concepto de «Estado» y, se habría instaurado lo que, en este sentido específico, llamaríamos «anarquía».

La violencia no es, naturalmente, ni el medio normal ni el único medio de que el Estado se vale, pero sí es su medio específico. Hoy, precisamente, es especialmente íntima la relación del Estado con la violencia. En el pasado las más diversas asociaciones, comenzando por la asociación familiar (*Sippe*), han utilizado la violencia como un medio enteramente normal. Hoy, por el contrario, tendremos que decir que Estado es aquella comunidad humana que, dentro de un determinado territorio (el «territorio» es elemento distintivo), reclama (con éxito) para sí el monopolio de la violencia física legítima. Lo específico de nuestro tiempo es que a todas las demás asociaciones e individuos sólo se les concede el derecho a la violencia física en la medida en que el Estado lo permite. El Estado es la única fuente del «derecho» a la violencia. Política significará, pues, para nosotros, la aspiración (*Streben*) a participar en el poder o a influir en la distribución del poder entre los distintos Estados o, dentro de un mismo Estado, entre los distintos grupos de hombres que lo componen.

Esto se corresponde esencialmente con la acepción habitual del término. Cuando se dice que una cuestión es política, o que son «políticos» un ministro o un funcionario, o que una decisión está «políticamente» condicionada, lo que quiere significarse siempre es que la respuesta a esa cuestión, o la determinación de la esfera de actividad de aquel funcionario, o las condiciones de esta decisión, dependen directamente de los intereses en torno a la distribución, la

conservación o la transferencia del poder. Quien hace política aspira al poder; al poder como medio para la consecución de otros fines (idealistas o egoístas) o al poder «por el poder», para gozar del sentimiento de prestigio que él confiere.

El Estado, como todas las asociaciones políticas que históricamente lo han precedido, es una relación de dominación de hombres sobre hombres, que se sostiene por medio de la violencia legítima (es decir, de la que es vista como tal). Para subsistir necesita, por tanto, que los dominados acaten la autoridad que pretenden tener quienes en ese momento dominan. ¿Cuándo y por qué hacen esto? ¿Sobre qué motivos internos de justificación y sobre qué medios externos se apoya esta dominación?

En principio (para comenzar por ellos) existen tres tipos de justificaciones internas, de fundamentos de la legitimidad de una dominación. En primer lugar, la legitimidad del «eterno ayer», de la costumbre consagrada por su inmemorial validez y por la consuetudinaria orientación de los hombres hacia su respeto. Es la legitimidad «tradicional», como la que ejercían los patriarcas y los príncipes patrimoniales de viejo cuño. En segundo término, la autoridad de la gracia (Carisma) personal y extraordinaria, la entrega puramente personal y la confianza, igualmente personal, en la capacidad para las revelaciones, el heroísmo u otras cualidades de caudillo que un individuo posee. Es esta autoridad «carismática» la que detentaron los Profetas o, en el terreno político, los jefes guerreros elegidos, los gobernantes plebiscitarios, los grandes demagogos o los jefes de los partidos políticos. Tenemos, por último, una legitimidad basada en la «legalidad», en la creencia en la validez de preceptos legales y en la «competencia» objetiva fundada sobre normas racionalmente creadas, es decir, en la orientación hacia la obediencia a las obligaciones legalmente establecidas; una dominación como la que ejercen el moderno «servidor del Estado» y todos aquellos titulares del poder que se asemejan a él.

Es evidente que, en la realidad, la obediencia de los súbditos está condicionada por muy poderosos motivos de temor y de esperanza (temor a la venganza del poderoso o de los poderes mágicos, esperanza de una recompensa terrena o ultraterrena) y, junto con ellos, también por los más diversos intereses. De esto

hablaremos inmediatamente. Pero cuando se cuestionan los motivos de «legitimidad» de la obediencia nos encontramos siempre con uno de estos tres tipos «puros». Estas ideas de la legitimidad y su fundamentación interna son de suma importancia para la estructura de la dominación. Los tipos puros se encuentran, desde luego, muy raramente en la realidad, pero hoy no podemos ocuparnos aquí de las intrincadas modificaciones, interferencias y combinaciones de estos tipos puros. Esto es cosa que corresponde a la problemática de la «Teoría general del Estado». Lo que hoy nos interesa sobre todo aquí es el segundo de estos tipos: la dominación producida por la entrega de los sometidos al «carisma» puramente personal del «caudillo». En ella arraiga, en su expresión más alta, la idea de vocación. La entrega al carisma del profeta, del caudillo en la guerra, o del gran demagogo en la *Ecclesia* o el Parlamento, significa, en efecto, que esta figura es vista como la de alguien que está internamente «llamado» a ser conductor de hombres, los cuales no le prestan obediencia porgue lo mande la costumbre o una norma legal, sino porque creen en él. Y él mismo, si no es un mezquino advenedizo efímero y presuntuoso, «vive para su obra». Pero es a su persona y a sus cualidades a las que se entrega el discipulado, el séquito, el partido. El caudillaje ha surgido en todos los lugares y épocas bajo uno de estos dos aspectos, los más importantes en el pasado: el de mago o profeta, de una parte, y el de príncipe guerrero, jefe de banda o *condottiero*, de la otra. Lo propio del Occidente es, sin embargo, y esto es lo que aquí más nos importa, el caudillaje político. Surge primero en la figura del «demagogo» libre, aparecida en el terreno del Estado-Ciudad, que es también creación propia de Occidente y, sobre todo, de la cultura mediterránea, y más tarde en la del «jefe de partido» en un régimen parlamentario, dentro del marco del Estado constitucional, que es igualmente un producto específico del suelo occidental.

Claro está, sin embargo, que estos políticos por «vocación» no son nunca las únicas figuras determinantes en la empresa política de luchar por el poder. Lo decisivo en esta empresa es, más bien, el género de medios auxiliares que los políticos tienen a su disposición. ¿Cómo comienzan a afirmar su dominación los poderes políticamente dominantes? Esta cuestión abarca cualquier forma de dominación y, por tanto, también la dominación política en todas

sus formas, tradicional, legal o carismática.

Toda empresa de dominación que requiera una administración continuada necesita, de una parte, la orientación de la actividad humana hacia la obediencia a aquellos señores que se pretenden portadores del poder legítimo y, de la otra, el poder de disposición, gracias a dicha obediencia, sobre aquellos bienes que, eventualmente, sean necesarios para el empleo del poder físico: el equipo de personal administrativo y los medios materiales de la administración [4].

Naturalmente, el cuadro administrativo que representa hacia el exterior a la empresa de dominación política, como a cualquier otra empresa, no está vinculado con el detentador del poder por esas ideas de legitimidad de las que antes hablábamos; sino por dos medios que afectan directamente al interés personal: la retribución material y el honor social. El feudo de los vasallos, las prebendas de los funcionarios patrimoniales y el sueldo de los actuales servidores del Estado, de una parte, de la otra el honor del caballero, los privilegios estamentales y el honor del funcionario, constituyen el premio del cuadro administrativo y el fundamento último y decisivo de su solidaridad con el titular del poder. También para el caudillaje carismático tiene validez esta afirmación; el séquito del guerrero recibe el honor y el botín, el del demagogo los spoils, la explotación de los dominados mediante el monopolio de los cargos, los beneficios políticamente condicionados y las satisfacciones de vanidad.

Para el mantenimiento de toda dominación por la fuerza se requieren ciertos bienes materiales externos, lo mismo que sucede con una empresa económica. Todas las organizaciones estatales pueden ser clasificadas en dos grandes categorías según el principio a que obedezcan. En unas, el equipo humano (funcionarios o lo que fueren) con cuya obediencia ha de contar el titular del poder posee en propiedad los medios de administración, consistan éstos en dinero, edificios, material bélico, parque de transporte, caballos o cualquier otra cosa; en otras, el cuadro administrativo está «separado» de los medios de administración, en el mismo sentido en que hoy en día el proletario o el empleado «están» separados de los medios materiales de producción dentro de la empresa capitalista. En estas últimas el titular del poder tiene los bienes requeridos para

la administración como una empresa propia, organizada por él, de cuya administración encarga a servidores personales, empleados, favoritos u hombres de confianza, que no son propietarios, que no poseen por derecho propio los medios materiales de la empresa; en las primeras sucede justamente lo contrario. Esta diferencia se mantiene a través de todas las organizaciones administrativas del pasado.

A la asociación política en la que los medios de administración son, en todo o en parte, propiedad del cuadro administrativo dependiente, la llamaremos asociación «estamentalmente» estructurada (*ständisch gegliedert*). En la asociación feudal, por ejemplo, el vasallo paga de su propio bolsillo los gastos de administración y de justicia dentro de su propio feudo, y se equipa y aprovisiona para la guerra; sus subvasallos, a su vez, hacen lo mismo. Esta situación originaba consecuencias evidentes para el poder del señor, que descansaba solamente en el vínculo de la lealtad personal y en el hecho de que la posesión sobre el feudo y el honor social del vasallo derivaban su «legitimidad» del señor.

En todas partes, incluso en las configuraciones políticas más antiguas, encontramos también la organización de los medios materiales de la administración como empresa propia del señor. Este trata de mantenerlos en sus propias manos, administrándolos mediante gentes dependientes de él, esclavos, criados, servidores, «favoritos» personales o prebendados, retribuidos en especie o en dinero con sus propias reservas. Intenta, igualmente, atender a los gastos de su propio bolsillo, con los productos de su patrimonio, y crear un ejército que dependa exclusivamente de su persona porque se aprovisiona y se equipa en sus graneros, sus almacenes y sus arsenales. En tanto que en la asociación «estamental» el señor gobierna con el concurso de una «aristocracia» independiente, con la que se ve obligado a compartir el poder, en este otro tipo de asociación se apoya en domésticos o plebeyos, en grupos sociales desposeídos de bienes y desprovistos de un honor social propio, enteramente ligados a él en lo material y que no disponen de base alguna para crear un poder concurrente. Todas las formas de dominación patriarcal y patrimonial, el despotismo de los sultanes y el Estado burocrático pertenecen a este tipo. Especialmente el Estado burocrático, cuya forma más racional es, precisamente, el

Estado moderno.

En todas partes el desarrollo del Estado moderno comienza cuando el príncipe inicia la expropiación de los titulares «privados» de poder administrativo que junto a él existen: los propietarios en nombre propio de medios de administración y de guerra, de recursos financieros y de bienes de cualquier género políticamente utilizables. Este proceso ofrece una analogía total con el desarrollo de la empresa capitalista mediante la paulatina expropiación de todos los productores independientes. Al término del proceso vemos cómo en el Estado moderno el poder de disposición sobre todos los medios de la empresa política se amontona en la cúspide, y no hay ya ni un solo funcionario que sea propietario del dinero que gasta o de los edificios, recursos, instrumentos o máquinas de guerra que utiliza. En el Estado moderno se realiza, pues, al máximo (y esto es esencial a su concepto mismo) la «separación» entre el cuadro administrativo (empleados u obreros administrativos) y los medios materiales de la administración. De este punto arranca la más reciente evolución que, ante nuestros ojos, intenta expropiar a este expropiador de los medios políticos y, por tanto, también del poder político. Esto es lo que ha hecho la revolución [5], al menos en la medida en que el puesto de las autoridades estatuidas ha sido ocupado por dirigentes que, por usurpación o por elección, se han apoderado del poder de disposición sobre el cuadro administrativo y los medios materiales de la administración y, con derecho o sin él, derivan su legitimidad de la voluntad de los dominados. Cuestión distinta es la de si sobre la base de su éxito, al menos aparente, esta revolución permite abrigar la esperanza de realizar también la expropiación dentro de la empresa capitalista, cuya dirección, pese a las grandes analogías existentes, se rige en último término por leyes muy distintas a las de la administración política. Sobre esta cuestión no vamos a pronunciarnos hoy. Para nuestro estudio retengo sólo lo puramente conceptual: que el Estado moderno es una asociación de dominación con carácter institucional que ha tratado, con éxito, de monopolizar dentro de un territorio la violencia física legítima como medio de dominación y que, a este fin, ha reunido todos los medios materiales en manos de su dirigente y ha expropiado a todos los funcionarios estamentales que antes disponían de ellos por derecho propio, sustituyéndolos con sus

propias jerarquías supremas.

Ahora bien, en el curso de este proceso político de expropiación que, con éxito mudable, se desarrolló en todos los países del Globo, han aparecido, inicialmente como servidores del príncipe, las primeras categorías de «políticos profesionales» en un segundo sentido, de gentes que no querían gobernar por sí mismos, como los caudillos carismáticos, sino que actuaban al servicio de jefes políticos. En las luchas del príncipe contra los estamentos se colocaron del lado de aquél e hicieron del servicio a esta política un medio de ganarse la vida, de una parte, y un ideal de vida, de la otra. De nuevo, es sólo en Occidente en donde encontramos este tipo de políticos profesionales. Aunque sirvieron también a otros poderes, y no sólo a los príncipes, fueron en el pasado el instrumento más importante del que éstos dispusieron para asentar su poder y llevar a cabo el proceso de expropiación a que antes aludíamos.

Aclaremos bien, antes de seguir adelante, lo que la existencia de estos «políticos profesionales» representa desde todos los puntos de vista. Se puede hacer «política» (es decir, tratar de influir sobre la distribución del poder entre las distintas configuraciones políticas y dentro de cada una de ellas) como político «ocasional», como profesión secundaria o como profesión principal, exactamente lo mismo que sucede en la actividad económica. Políticos «ocasionales» lo somos todos nosotros cuando depositamos nuestro voto, aplaudimos o protestamos en una reunión «política», hacemos un discurso «político» o realizamos cualquier otra manifestación de voluntad de género análogo, y para muchos hombres la relación con la política se reduce a esto. Políticos «semiprofesionales» son hoy, por ejemplo, todos esos delegados y directivos de asociaciones políticas que, por lo general, sólo desempeñan estas actividades en caso de necesidad, sin «vivir» principalmente de ellas y para ellas, ni en lo material ni en lo espiritual. En, la misma situación se encuentran también los miembros de los Consejos de Estado y otros cuerpos consultivos que sólo funcionan cuando son requeridos para ello. Pero no sólo éstos; también son semiprofesionales ciertos grupos bastante numerosos de parlamentarios que solamente hacen política mientras está reunido el Parlamento. En el pasado encontramos grupos de este tipo en los estamentos. Por

«estamentos» entenderemos el conjunto de poseedores por derecho propio de medios materiales para la guerra o para la administración, o de poderes señoriales a título personal, Una gran parte de estas personas estaba muy lejos de poner su vida al servicio de la política, ni por entero, ni principalmente, ni de cualquier forma que no fuese puramente circunstancial. Aprovechaban más bien su poder señorial para percibir rentas o beneficios, y sólo desarrollaban una actividad política; una actividad al servicio de la asociación política, cuando se lo exigían expresamente el señor o sus iguales. Tampoco es otra la situación de una parte de esas fuerzas auxiliares que el príncipe suscitó en su lucha por crear una empresa política propia, de la que sólo él pueda disponer. Así sucedía con los «consejeros áulicos» (*Rate von Haus aus*) y, yendo aún más lejos, con una parte de los consejeros que integraban la «Curia» y otras corporaciones consultivas de los príncipes. Pero a los príncipes no les bastaba, naturalmente, con estos auxiliares ocasionales o semiprofesionales. Tenían que intentar la creación de un equipo dedicado plena y exclusivamente a su servicio, es decir, un cuadro de auxiliares profesionales. La procedencia de estos auxiliares, la capa social en donde fueron reclutados, habría de determinar muy esencialmente la estructura de las nacientes formas políticas dinásticas; y no sólo de ellas, sino también de toda la cultura que en ellas se desarrolló. En la misma necesidad se vieron, y aun con mayor razón, aquellas asociaciones políticas que, habiendo eliminado por entero o limitado muy ampliamente el poder de los príncipes, se constituyeron políticamente en lo que se llaman comunidades «libres»; «libres» no en el sentido de estar libres de toda dominación violenta, sino en el de que en ellas no existía como fuente única de autoridad el poder del príncipe, legitimado por la tradición y, en la mayor parte de los casos, consagrado por la religión. Estas comunidades sólo nacen también en el Occidente y su germen es la ciudad como asociación política, la cual aparece por vez primera en el círculo cultural mediterráneo. ¿Cómo se presentan en todos estos casos los políticos «profesionales»?

Hay dos formas de hacer de la política una profesión. O se vive «para» la política o se vive «de» la política. La oposición no es en absoluto excluyente. Por el contrario, generalmente se hacen las dos

cosas, al menos idealmente; y, en la mayoría de los casos, también materialmente. Quien vive «para» la política hace «de ello su vida» en un sentido íntimo; o goza simplemente con el ejercicio del poder que posee, o alimenta su equilibrio y su tranquilidad con la conciencia de haberle dado un sentido a su vida, poniéndola al servicio de «algo». En este sentido profundo, todo hombre serio que vive para algo vive también de ese algo. La diferencia entre el vivir para y el vivir de se sitúa, pues, en un nivel mucho más grosero, en el nivel económico. Vive «de» la política como profesión quien trata de hacer de ella una fuente duradera de ingresos y vive «para» la política quien no se halla en este caso. Para que alguien pueda vivir «para» la política en este sentido económico, y siempre que se trate de un régimen basado en la propiedad privada, tienen que darse ciertos supuestos, muy triviales, si ustedes quieren: en condiciones normales, quien así viva ha de ser económicamente independiente de los ingresos que la política pueda proporcionarle. Dicho de la manera más simple: tiene que tener un patrimonio o una situación privada que le proporcione entradas suficientes. Esto es al menos lo que sucede en circunstancias normales. Ni el séquito de los príncipes guerreros ni el de los héroes revolucionarios se preocupan para nada de las condiciones de una economía normal. Unos y otros viven del botín, el robo, las confiscaciones, las contribuciones, o imponiendo el uso forzoso de medios de pago carentes de valor, procedimientos todos esencialmente idénticos. Sin embargo, estos son, necesariamente, fenómenos excepcionales; en la economía cotidiana sólo el patrimonio propio posibilita la independencia. Pero con esto aún no basta. Quien vive para la política tiene que ser además económicamente «libre» (*abkömmlich*), esto es, sus ingresos no han de depender del hecho de que él consagre a obtenerlos todo o una parte importante de su trabajo personal y sus pensamientos. Plenamente libre en este sentido es solamente el rentista, es decir, aquel que percibe una renta sin trabajar, sea que esa renta tenga su origen en la tierra, como es el caso de los señores del pasado o los terratenientes y los nobles en la actualidad (en la Antigüedad y en la Edad Media había también rentas procedentes de los esclavos y los siervos), sea que proceda de valores bursátiles u otras fuentes modernas. Ni el obrero ni el empresario (y esto hay que tenerlo muy en cuenta), especialmente el gran empresario moderno, son

libres en este sentido. Pues también el empresario, y precisamente él, está ligado a su negocio y no es libre, y mucho menos el empresario industrial que el agrícola, dado el carácter estacional de la agricultura. Para él es muy difícil en la mayor parte de los casos hacerse representar por otro, aunque sea transitoriamente. Tampoco es libre, por ejemplo, el médico, y tanto menos cuanto más notable sea y más ocupado esté. Por motivos puramente técnicos se libera, en cambio, con mucha mayor facilidad el abogado, que por eso ha jugado como político profesional un papel mucho más importante que el médico y, con frecuencia, un papel resueltamente dominante. Pero no vamos a continuar con esta casuística. Lo que nos importa es poner en evidencia algunas consecuencias de esta situación.

La dirección de un Estado o de un Partido por gentes que, en el sentido económico, viven para la política y no de la política, significa necesariamente un reclutamiento «plutocrático» de las capas políticamente dirigentes. Esta afirmación no implica, naturalmente, su inversa. El que tal dirección plutocrática exista no significa que el grupo políticamente dominante no trate también de vivir «de» la política y no acostumbre a utilizar también su dominación política para sus intereses económicos privados. Evidentemente, no se trata de esto. No ha existido jamás ningún grupo que, de una u otra forma, no lo haya hecho. Nuestra afirmación significa simplemente que los políticos profesionales de esta clase no están obligados a buscar una remuneración por sus trabajos políticos, cosa que, en cambio, deben hacer quienes carecen de medios. De otra parte, tampoco se quiere decir que los políticos carentes de fortuna se propongan solamente, y ni siquiera principalmente, atender a sus propias necesidades por medio de la política y no piensen principalmente «en la causa». Nada sería más injusto. La experiencia enseña que para el hombre adinerado la preocupación por la «seguridad» de su existencia es, consciente o inconscientemente, un punto cardinal de toda su orientación vital. Como puede verse sobre todo en épocas extraordinarias, es decir, revolucionarias, el idealismo político totalmente desinteresado y exento de miras materiales es propio principalmente, si no exclusivamente, de aquellos sectores que, a consecuencia de su falta de bienes, no tienen interés alguno en el mantenimiento del orden económico de una determinada sociedad. Queremos decir

únicamente que el reclutamiento no plutocrático del personal político, tanto de los jefes como de los seguidores, se apoya sobre el supuesto evidente de que la empresa política proporcionará a este personal ingresos regulares y seguros. La política puede ser «honoraria», y entonces estará regida por personas que llamaríamos «independientes», es decir, ricas, y sobre todo por rentistas; pero si la dirección política es accesible a personas carentes de patrimonio, éstas han de ser remuneradas. El político profesional que vive de la política puede ser un puro «prebendado» o un «funcionario» a sueldo. O recibe ingresos provenientes de tasas y derechos por servicios determinados (las propinas y cohechos no son más que una variante irregular y formalmente ilegal de este tipo de ingresos), o percibe un emolumento fijo en especie o en dinero, o en ambas cosas a la vez. Puede asumir el carácter de un «empresario», como sucedía con el *condottiero* o el arrendatario o comprador de un cargo en el pasado y sucede hoy con el *boss* americano, que considera sus gastos como una inversión de capital a la que hará producir beneficios utilizando sus influencias. O recibe un sueldo fijo, como es el caso del redactor de un periódico político, o de un secretario de partido o de un ministro o funcionario político moderno. En el pasado, las remuneraciones típicas con que los príncipes, conquistadores o jefes de partidos triunfantes premiaron a sus seguidores fueron los feudos, las donaciones de tierras, las prebendas de todo género y, más tarde, con el desarrollo de la economía monetaria, las gratificaciones especiales. Lo que los jefes de partido dan hoy como pago de servicios leales son cargos de todo género en partidos, periódicos, hermandades, cajas del Seguro Social, y organismos municipales o estatales.

Toda lucha entre partidos persigue no sólo un fin objetivo, sino también y ante todo el control sobre la distribución de los cargos. Todos los choques entre tendencias centralistas y particularistas en Alemania giran en torno al problema de quién ha de tener en sus manos la distribución de los cargos, los poderes de Berlín o los de Munich, Karlsruhe o Dresde. Los partidos políticos sienten más una reducción de su participación en los cargos que una acción dirigida contra sus propios fines objetivos. En Francia, un cambio político de prefectos es considerado siempre como una revolución mucho mayor y arma mucho más ruido que una modificación del programa

gubernamental, que tiene un significado casi exclusivamente fraseológico. Ciertos partidos como, por ejemplo, los americanos, se han convertido, desde que desaparecieron las viejas controversias sobre la interpretación de la Constitución en partidos cazadores de cargos, que cambian su programa objetivo de acuerdo con las posibilidades de captar votos. Hasta hace pocos años, en España se alternaban los dos grandes partidos mediante «elecciones» fabricadas por el poder siguiendo un turno fijo convencionalmente establecido para proveer con cargos a sus respectivos seguidores. En las antiguas colonias españolas, tanto con las «elecciones» como con las llamadas «revoluciones», de lo que se trata siempre es de los pesebres estatales, en los que los vencedores desean saciarse. En Suiza los partidos se reparten pacíficamente los cargos en proporción de sus respectivos votos, y algunos de nuestros proyectos constitucionales «revolucionarios», por ejemplo, el primero que se confeccionó para Baden, quisieron extender este sistema a los cargos ministeriales, tratando el Estado y los cargos estatales como si fueran simplemente instituciones para la distribución de prebendas. Sobre todo el partido del Centro (*Zentrumspartei*) se entusiasmó tanto con el sistema que, en Baden, convirtió en principio programático la distribución proporcional de los cargos entre las distintas confesiones, es decir, sin tomar en consideración ni siquiera el éxito de cada partido. Con el incremento en el número de cargos a consecuencia de la burocratización general y la creciente apetencia de ellos como un modo específico de asegurarse el porvenir, esta tendencia aumenta en todos los partidos que, cada vez más, son vistos por sus seguidores como un medio para lograr el fin de procurarse un cargo.

A esta tendencia se opone, sin embargo, la evolución del funcionariado moderno, que se va convirtiendo en un conjunto de trabajadores intelectuales altamente especializados mediante una larga preparación y con un honor estamental muy desarrollado, cuyo valor supremo es la integridad. Sin este funcionariado se cernería sobre nosotros el riesgo de una terrible corrupción y una incompetencia generalizada, e incluso se verían amenazadas las realizaciones técnicas del aparato estatal, cuya importancia para la economía aumenta continuamente y aumentara aun mas gracias a

la creciente socialización. La administración de aficionados basada en el spoils system que, en los Estados Unidos, permitía cambiar cientos de miles de funcionarios, incluidos los repartidores de Correos, según el resultado de la elección presidencial, y no conocía el funcionario profesional vitalicio, está ya, desde hace mucho tiempo, muy disminuida por la *Civil Service Reform*. Necesidades puramente técnicas e ineludibles de la administración impulsan esta evolución. A lo largo de un desarrollo que dura ya quinientos años, el funcionario especializado según la división del trabajo ha ido creciendo paulatinamente en Europa. La evolución se inicia en las ciudades y señoríos italianas y, entre las monarquías, en los Estados creados por los conquistadores normandos. El paso decisivo se dio en la administración financiera de los príncipes. En las reformas administrativas del emperador Max podemos ver cuán difícil les resultaba a los funcionarios, incluso en momentos de apuro exterior y dominación turca, desposeer al príncipe de sus poderes en este terreno de las finanzas, que es el que peor soporta el diletantismo de un gobernante que, además, en esa época era sobre todo un caballero. El desarrollo de la técnica bélica hizo necesario el oficial profesional, y el refinamiento del procedimiento jurídico hizo necesario el jurista competente. En estos tres campos el funcionamiento profesional ganó ya la batalla dentro de los Estados más desarrollados, en el siglo XVI. De este modo se inician simultáneamente el predominio del absolutismo del príncipe sobre los estamentos y la paulatina abdicación que aquél hace de su autocracia en favor de los funcionarios profesionales, cuyo auxilio le era indispensable para vencer al poder estamental.

Simultáneamente con el ascenso del funcionariado profesional se opera también, aunque de modo mucho más difícilmente perceptible, la evolución de los «políticos dirigentes». Claro está que desde siempre y en todo el mundo habían existido esos consejeros objetivamente cualificados de los príncipes. La necesidad de descargar en lo posible al sultán de la responsabilidad personal por el éxito de la gestión gubernamental había originado en el Oriente la típica figura del «Gran Visir». En Occidente, en la época de Carlos V, que es también la época de Maquiavelo, y por influjo sobre todo de los informes de los embajadores venecianos, apasionadamente leídos en los círculos diplomáticos, la diplomacia fue la primera en

convertirse en un arte conscientemente cultivado. Sus adeptos, en su mayoría humanistas, se trataban entre sí como profesionales iniciados, del mismo modo que sucedía entre los estadistas humanistas chinos en el último período de la división del Imperio en Estados. La necesidad de confiar la dirección formalmente unificada de toda la política, incluida la interna, a un solo estadista dirigente, sólo apareció, sin embargo, de manera definitiva e imperiosa, con la evolución constitucional. Hasta entonces habían existido siempre, naturalmente, personalidades aisladas que actuaban como consejeros o, más exactamente, que actuaban de hecho como guías de los príncipes. Pero, incluso en los Estados más adelantados, la organización de los poderes había seguido inicialmente otros caminos. Habían aparecido autoridades administrativas supremas de tipo colegiado. En teoría y, de modo paulatinamente decreciente, también en la práctica, estas magistraturas colegiadas sesionaban bajo la presencia personal del príncipe, que era quien tomaba la decisión. Con este sistema colegiado, que conducía necesariamente a dictámenes, contradictámenes y votos motivados de la mayoría y la minoría, y, más tarde, con la creación de un consejo integrado por hombres de su confianza (el «Gabinete»), que actuaba paralelamente a las autoridades oficiales y canalizaba sus decisiones sobre las propuestas del Consejo de Estado (o como en cada caso se llamase la suprema magistratura del Estado), trató de escapar el príncipe, cada vez más en situación de diletante, a la creciente e inevitable presión de los funcionarios profesionales, manteniendo en sus propias manos la dirección suprema.

En todas partes se produjo esta lucha latente entre la autocracia el funcionariado profesional. Sólo al enfrentarse con el Parlamento y las aspiraciones de los jefes de partido al poder se modificó la situación. Condiciones muy distintas condujeron, sin embargo a un resultado exteriormente idéntico, aunque, por supuesto, con ciertas diferencias. Allí en donde, como sucedió en Alemania, la dinastía conservó en sus manos un poder real, los intereses del Príncipe quedaron solidariamente vinculados con los del funcionariado frente al Parlamento y sus deseos de poder. Los funcionarios estaban interesados en que incluso los puestos directivos, es decir, los ministerios, se cubrieran con hombres procedentes de sus filas,

fueran cargos a cubrir por el ascenso de los funcionarios. El monarca, por su parte, estaba también interesado en poder nombrar los ministros a su gusto y de entre los funcionarios que le tenían devoción. Al mismo tiempo, ambas partes tenían interés en que, frente al Parlamento, la dirección política apareciese unificada y cerrada; o lo que es lo mismo, tenían interés en sustituir el sistema colegiado por un único jefe de Gabinete. Para mantenerse formalmente a salvo de las luchas entre los partidos y de los ataques partidistas, el monarca necesitaba además una persona que asumiera la responsabilidad, cubriéndole a él, es decir, una persona que tomase la palabra en el Parlamento, se le enfrentara y tratara con los partidos. Todos estos intereses se conjugaron aquí para actuar en la misma dirección y producir un ministro—funcionario individualizado y con funciones de dirigente supremo—. Con mayor fuerza aún llevó hacia la unificación del desarrollo del poder parlamentario allí en donde, como ocurrió en Inglaterra, logró el Parlamento imponerse al monarca. Aquí e gabinete, teniendo a su frente al dirigente parlamentario, al «leader», se desarrolló como una comisión del partido mayoritario, poder ignorado por las leyes oficiales, pero que era el único poder políticamente decisivo. Los cuerpos colegiados oficiales no eran, en cuanto tales, órganos del poder realmente dominante de los partidos, y no podían ser, por tanto, titulares del verdadero gobierno. Para afirmar su poder en lo interno y poder llevar a cabo una política de altos vuelos en lo externo, un partido dominante necesitaba, por el contrarío, un órgano enérgico, digno de su confianza e integrado solamente por sus verdaderos dirigentes; este órgano era precisamente el Gabinete. Al mismo tiempo, frente al público, y sobre todo frente al público parlamentario, necesitaba un jefe responsable de todas las decisiones: el jefe del Gabinete. Este sistema inglés de los ministerios parlamentarios fue así trasladado al continente. Sólo en América y en las democracias que recibieron su influencia se constituyó, frente a este sistema, otro distinto en el cual el jefe del partido victorioso es situado, mediante elección popular directa, a la cabeza de un equipo de funcionarios nombrados por él mismo y queda desligado de la aprobación parlamentaria salvo por lo que toca al presupuesto y a la legislación.

La transformación de la política en una «empresa», que hizo

necesaria una preparación metódica de los individuos para la lucha por el poder y sus métodos como la que llevaron a cabo los partidos modernos, determinó la división de los funcionarios públicos en dos categorías bien distintas aunque no tajantes: funcionarios profesionales, de una parte, y «funcionarios políticos» de la otra. A los funcionarios «políticos» en el verdadero sentido de la palabra cabe identificarlos exteriormente por el hecho de que pueden ser trasladados o destituidos a placer, o «colocados en situación de disponibilidad», como sucede con los prefectos franceses y los funcionarios semejantes de otros países, en diametral oposición con la «independencia» de los funcionarios judiciales. En Inglaterra son funcionarios políticos todos aquellos que, según una convención firmemente establecida, cesan en sus cargos cuando cambia la mayoría parlamentaria y, por tanto, el Gabinete. Entre los funcionarios políticos suelen contarse especialmente aquellos a quienes está atribuido el cuidado de la «administración interna» en general; parte integrante principal de esta competencia es la tarea «política» de mantener el «orden», es decir, las relaciones de dominación existentes. Tras el Decreto de Puttkamer, estos funcionarios tenían en Prusia la obligación disciplinaria de «representar la política del Gobierno», y eran utilizados como aparato oficial para influir en las elecciones, lo mismo que sucedía con los prefectos franceses. En el sistema alemán, a diferencia de lo que ocurre en los demás países, la mayoría de los funcionarios «políticos» estaban sujetos a las mismas normas que los demás funcionarios en lo que respecta a la adquisición de sus cargos, para la cual se requería, como norma general, un título académico, pruebas de capacitación y un determinado tiempo de servicio previo. Los únicos que, entre nosotros, carecen de esta característica distintiva del moderno funcionariado profesional son los jefes del aparato político, los ministros Bajo el antiguo régimen se podía ser ministro de Educación de Prusia sin haber pisado jamás un centro de enseñanza superior, mientras que, en principio, para «el» consejero (*Vortragender Rat*) era requisito ineludible el haber aprobado las pruebas prescritas. Es evidente que, por ejemplo, cuando Althoff era ministro de Instrucción de Prusia, los funcionarios profesionales especializados, como el consejero o el jefe de sección, estaban infinitamente mejor informados que su jefe

sobre los verdaderos problemas técnicos del ramo. Lo mismo sucedía en Inglaterra. En consecuencia eran estos funcionarios también los que tenían un poder real frente a las necesidades cotidianas, cosa que no es en sí misma ninguna insensatez. El ministro era simplemente el representante de la constelación de poderes políticos existente, y su función era la de defender las medidas políticas que estos poderes determinasen, resolver conforme a ellas las propuestas de los especialistas que le estaban subordinados e impartir a éstos las correspondientes directrices de orden político.

Exactamente lo mismo ocurre en una empresa económica privada. El verdadero «soberano», la asamblea de accionistas, está tan privada de influencia sobre la dirección de la empresa como un «pueblo» regido por funcionarios profesionales. A su vez, las personas que determinan la política de la empresa, los integrantes del «Consejo de Administración», dominado por los Bancos, se limitan a dar las directrices económicas y a designar a las personas que han de administrarla, sin ser capaces, sin embargo, de dirigirla técnicamente por sí mismos. Hasta ahora tampoco ha innovado nada fundamental a este respecto la estructura actual del Estado revolucionario, que ha entregado el poder sobre la administración a unos diletantes puros que disponían de las ametralladoras y querrían utilizar a los funcionarios profesionales sólo como mente y brazo ejecutor. Las dificultades de este nuevo tipo de Estado son otras y no hemos de ocuparnos aquí de ellas.

La cuestión que ahora nos interesa es la de cuál sea la figura típica del político profesional, tanto la del «Caudillo» como la de sus seguidores Esta figura ha cambiado con el tiempo y se nos presenta hoy además bajo muy distintos aspectos.

En el pasado, como antes veíamos, han surgido «políticos profesionales» al servicio del príncipe en su lucha frente a los estamentos. Veamos brevemente cuáles fueron los tipos principales de esta especie.

Frente a los estamentos, el príncipe se apoyó sobre capas sociales disponibles de carácter no estamental. A estas capas pertenecían en primer lugar los clérigos, y eso tanto en las Indias Occidentales y Orientales como en la Mongolia de los lamas, las tierras budistas de China y el Japón y los reinos cristianos de la

Edad Media. La razón de la importancia que como consejeros del príncipe alcanzaron los brahmanes, los sacerdotes budistas, los lamas y los obispos y sacerdotes cristianos radica en el hecho de que podía estructurarse con ellos un cuadro administrativo capaz de leer y escribir, susceptible de ser empleado en la lucha del emperador, o del príncipe o del khan, contra la aristocracia. A diferencia de lo que sucedía con el feudatario, el clérigo, y sobre todo el clérigo célibe, está aparrado del juego de los intereses políticos y económicos normales y no siente la tentación de crear para sus descendientes un poder político propio frente al del señor. Sus propias cualidades estamentales lo «separan» de los medios materiales de la administración del príncipe.

Una segunda capa del mismo género era la de los literatos con formación humanística. Hubo un tiempo en que se aprendía a componer discursos latinos y versos griegos para llegar a ser consejero político y, sobre todo, historiógrafo político de un príncipe. Este fue el tiempo en que florecieron las primeras escuelas de humanistas y los príncipes fundaron las primeras cátedras de «Poética». Entre nosotros esta época pasó muy rápidamente, y aunque modeló de forma duradera nuestro sistema de enseñanza, no ha tenido consecuencias políticas profundas. Muy distinto fue lo que sucedió en el Extremo Oriente. El mandarín chino es (o mejor, fue originariamente) lo que fue el humanista de nuestro Renacimiento: un literato humanísticamente formado como conocedor de los monumentos literarios del pasado remoto. Leyendo el diario de Li Hung Tchang nos encontramos con que lo que más le enorgullecía era el escribir poemas y ser buen calígrafo. Este grupo social, con sus convencionalismos construidos sobre el modelo de la China antigua, ha determinado todo el destino de ese país, y tal hubiera sido también quizás nuestro destino si los humanistas hubieran tenido en su época la más mínima posibilidad de lograr el mismo éxito que aquéllos alcanzaron.

La tercera capa fue la nobleza cortesana. Una vez que consiguieron desposeer a la nobleza de su poder político estamental, los príncipes la atrajeron a la Corte y la emplearon en el servicio político y diplomático. El cambio de orientación de nuestro sistema de enseñanza en el siglo XVII estuvo determinado por el hecho de que, en lugar de los literatos humanistas, entraron al servicio del

príncipe políticos profesionales procedentes de la nobleza cortesana.

La cuarta categoría está constituida por una figura específicamente inglesa: un patriciado que agrupa tanto a la pequeña nobleza como a los rentistas de las ciudades y que es conocida técnicamente por el nombre de «gentry». Originariamente el príncipe se atrajo a este grupo social para oponerlo a los barones, y entregó a sus miembros los cargos del *self-government*, para irse haciendo cada vez más dependiente de ellos con posterioridad. La «gentry» retuvo todos los cargos de la administración local, desempeñándolos gratuitamente en interés de su propio poder social. Así ha preservado a Inglaterra de la burocratización que ha sido el destino de todos los Estados continentales.

Una quinta capa, propia sobre todo del continente europeo y de decisiva importancia para su estructura política, fue la de los juristas universitarios. En nada se manifiesta con mayor claridad la poderosa influencia del Derecho Romano, tal como lo configuró el burocratizado Imperio tardío, que en el hecho de que sean los juristas universitarios los que llevan a cabo la transformación de la empresa política para convertirla en Estado racionalizado. También en Inglaterra ocurrió así, aunque allí las grandes corporaciones nacionales de juristas estorbaron la recepción del Derecho Romano. En ningún otro lugar del planeta se encuentra un fenómeno análogo. Ni los elementos de un pensamiento jurídico racional en la Escuela Mimamsa de la India, ni el culto al pensamiento jurídico antiguo en el Islam, pudieron impedir la sofocación del pensamiento jurídico racional por el pensamiento teológico. Sobre todo no lograron racionalizar por entero el procedimiento. Esto sólo se ha conseguido merced a la recepción por los juristas italianos de la antigua jurisprudencia romana, producto de una forma política totalmente única que nace como Ciudad-Estado para convertirse en Imperio mundial. Junto con esta recepción han coadyuvado también a ese fin, por supuesto, el «Usus modernus» de los canonistas y pandectistas de la Baja Edad Media y las teorías jusnaturalistas, nacidas del pensamiento cristiano y secularizadas después. Los grandes representantes de este racionalismo jurídico han sido el *podestà* italiano, los juristas del rey, en Francia, que crearon los medios formales de que el poder real se valió para acabar con la dominación de los señores, los canonistas y teólogos

jusnaturalistas del Conciliarismo, los juristas cortesanos y los ilustrados jueces de los príncipes continentales, los monarcómacos y los teóricos del Derecho natural en Holanda, los juristas de la Corona y del Parlamento en Inglaterra, la *noblesse de robe* de los Parlamentos franceses y, por último, los abogados de la época de la Revolución. Sin este racionalismo no son imaginables ni el Estado absoluto ni la Revolución. Tanto las representaciones de los Parlamentos franceses, como los *Cahiers* de los Estados Generales de Francia, desde el siglo XVI hasta 1789, están repletos del espíritu de los juristas. Al examinar la profesión de los miembros de la Convención francesa, elegidos todos ellos de acuerdo a las mismas normas, nos encontramos con un solo proletario, muy escasos empresarios burgueses y una gran masa de juristas de todas clases, sin los cuales sería impensable el espíritu específico que animó a estos intelectuales radicales y a sus proyectos. A partir de entonces la figura del abogado moderno va estrechamente unida con la moderna democracia. Y de nuevo nos encontramos con que abogados en este sentido, como un estamento independiente, existen sólo en Occidente y sólo desde la Edad Media cuando, bajo la influencia de la racionalización del procedimiento, empezaron a convertirse en tales los «intercesores» (*Fürsprech*) del formalista procedimiento germánico.

La importancia de los abogados en la política occidental desde que se constituyeron los partidos no es, en modo alguno, casual. Una empresa política llevada a cabo a través de los partidos quiere decir, justamente, empresa de interesados, y pronto veremos lo que esto significa. La función del abogado es la de dirigir con eficacia un asunto que los interesados le confían, y en esto, como la superioridad de la propaganda enemiga nos ha enseñado, el abogado es superior a cualquier «funcionario». Puede hacer triunfar un asunto apoyado en argumentos lógicos débiles yen este sentido «malo», convirtiéndolo así en asunto técnicamente «bueno». Más de una vez, en cambio, hemos tenido que presenciar cómo el funcionario metido a político convierte en «malo» con su gestión técnicamente «mala» un asunto que en ese sentido era «bueno». La política actual se hace, cada vez más, de cara al público y, en consecuencia, utiliza como medio la palabra hablada y escrita. Pesar las palabras es tarea central y peculiarísima del abogado, pero

no del funcionario que ni es un demagogo ni, de acuerdo con su naturaleza, debe serlo y que, además, suele ser un pésimo demagogo cuando, pese a todo, intenta serlo.

Si ha de ser fiel a su verdadera vocación (y esto es decisivo para juzgar a nuestro anterior régimen), el auténtico funcionario no debe hacer política, sino limitarse a «administrar», sobre todo imparcialmente. Esta afirmación es también válida, oficialmente al menos, para el funcionario político mientras no esté en juego la «razón de Estado», es decir, los intereses vitales del orden predominante. El funcionario ha de desempeñar su cargo «sine ira et studio», sin ira y sin prevención. Lo que le está vedado es, pues, precisamente aquello que siempre y necesariamente tienen que hacer los políticos, tanto los jefes como sus seguidores. Parcialidad, lucha y pasión (*ira et studio*) constituyen el elemento del político y sobre todo del caudillo político. Toda la actividad de éste está colocada bajo un principio de responsabilidad distinto y aun opuesto al que orienta la actividad del funcionario. El funcionario se honra con su capacidad de ejecutar precisa y concienzudamente, como si respondiera a sus propias convicciones, una orden de la autoridad superior que a él le parece falsa, pero en la cual, pese a sus observaciones, insiste la autoridad, sobre la que el funcionario descarga, naturalmente, toda la responsabilidad. Sin esta negación de sí mismo y esta disciplina ética, en el más alto sentido de la palabra, se hundiría toda la máquina de la Administración. El honor del caudillo político, es decir, del estadista dirigente, está, por el contrario, en asumir personalmente la responsabilidad de todo lo que hace, responsabilidad que no debe ni puede rechazar o arrojar sobre otro. Los funcionarios con un alto sentido ético, tales como los que desgraciadamente han ocupado entre nosotros una y otra vez cargos directivos, son precisamente malos políticos, irresponsables en sentido político y por tanto, desde este punto de vista, éticamente detestables, Es esto lo que llamamos «gobierno de funcionarios» (*Beamtenherrschaft*), y no es arrojar ninguna mancha sobre el honor de nuestro funcionariado el decir que, considerado desde el punto de vista del éxito conseguido, este sistema presenta defectos políticos. Pero volvamos de nuevo a los diferentes tipos de políticos.

Desde la aparición del Estado constitucional y más

completamente desde la instauración de la democracia, el «demagogo» es la figura típica del jefe político en Occidente. Las resonancias desagradables de esta palabra no deben hacer olvidar que no fue Cleón, sino Pericles, el primero en llevar este nombre. Sin cargo alguno u ocupando el único cargo electivo existente (en las democracias antiguas todos los demás cargos se cubrían por sorteo), el de estratega supremo, Pericles dirigió la soberana *ecclesia* del demos ateniense. La demagogia moderna se sirve también del discurso, pero aunque utiliza el discurso en cantidades aterradoras (basta pensar en la cantidad de discursos electorales que ha de, pronunciar cualquier candidato moderno)… su instrumento permanente es la palabra impresa. El publicista político, y sobre todo el periodista son los representantes más notables de la figura del demagogo en la actualidad.

Sería totalmente imposible intentar en esta conferencia ni siquiera un esbozo de la sociología del periodismo moderno, tema que constituye, desde cualquier punto de vista que lo consideremos, un capítulo aparte. Sí nos son necesarias, sin embargo, unas pocas observaciones sobre el asunto. El periodista comparte con todos los demás demagogos, así como también (al menos en el Continente, a diferencia de lo que ocurre en Inglaterra y ocurría antes en Prusia) con el abogado y el artista, el destino de escapar a toda clasificación social precisa. Pertenece a una especie de casta paria que la «sociedad» juzga siempre de acuerdo con el comportamiento de sus miembros moralmente peores. Así logran curso las más extrañas ideas acerca de los periodistas y de su trabajo. No todo el mundo se da cuenta de que, aunque producida en circunstancias muy distintas, una obra periodística realmente «buena» exige al menos tanto espíritu como cualquier otra obra intelectual, sobre todo si se piensa que hay que realizarla aprisa, por encargo y para que surta efectos inmediatos. Como lo que se recuerda es, naturalmente, la obra periodística irresponsable, a causa de sus funestas consecuencias, pocas gentes saben apreciar que la responsabilidad del periodista es mucho mayor que la del sabio y que, por término medio, el sentido de la responsabilidad del periodista honrado en nada le cede al de cualquier otro intelectual. Nadie quiere creer que, por lo general, la discreción del buen periodista es mucho mayor que la de las demás personas, y sin embargo así es. Las

tentaciones incomparablemente más fuertes que rodean esta profesión, junto con todas las demás condiciones en que se desarrolla la actividad del periodismo moderno, originaron consecuencias que han acostumbrado al público a considerar la prensa con una mezcla de desprecio y de lamentable cobardía. No podemos ocuparnos hoy de lo que habría que hacer al respecto. Lo que aquí nos interesa es la cuestión del destino político de los periodistas, de sus posibilidades de llegar a puestos directivos. Hasta ahora esto sólo ha sido posible dentro del partido socialdemócrata, y aun dentro de él los puestos de redactores eran más bien puestos de funcionarios y no escalones para conquistar una jefatura.

En los partidos burgueses, las posibilidades de llegar hasta el poder por este camino son ahora menores, en general, de lo que eran en la pasada generación. Naturalmente, todo político de importancia tenía necesidad de influencia sobre la prensa y de conexiones con ella, pero no cabía esperar que, salvo excepciones, salieran de entre sus filas los jefes de partido. La razón de esto hay que buscarla en la creciente falta de libertad (*Dnabkommlichkeit*) del periodista, especialmente del periodista falto de recursos y en consecuencia ligado a su profesión, determinada por el inaudito incremento en actualidad e intensidad de la empresa periodística. La necesidad de ganarse el pan con artículos diarios o semanales es para el político un grillo que estorba el movimiento, y conozco ejemplos de hombres nacidos para mandar a quienes esa necesidad ha frenado en el camino hacia el poder, creándoles inconvenientes externos y, sobre todo, obstáculos de orden interno. Cierto es que, bajo el antiguo régimen, las relaciones de la prensa con los poderes del Estado y de los partidos eran sumamente nocivas para el periodismo, y este tema requeriría un capítulo aparte. Cierto también que en los países enemigos estas relaciones eran muy otras. Pero también para ellos, como para todos los Estados modernos, parece válida la afirmación de que el trabajador del periodismo tiene cada vez menos influencia política, en tanto que el magnate capitalista de la prensa (del tipo, por ejemplo, de un «lord» Northcliffe) tiene cada vez más.

Entre nosotros, los grandes consorcios capitalistas de la prensa, que se habían apoderado sobre todo de los periódicos con «anuncios

por palabras» (el típico «*Generalanzeiger*»), cultivaban con sumo cuidado la indiferencia política. Con una política independiente no tenían nada que ganar y corrían, en cambio, el riesgo de perder la benevolencia económicamente rentable de los poderes políticos establecidos. El negocio de los anuncios pagados ha sido así el camino por el que, durante la guerra, se intentó, y aparentemente continúa intentándose hoy aún, ejercer sobre la prensa una influencia política de gran estilo. Aunque hay que esperar que la gran prensa logrará sustraerse a esa influencia, la situación es mucho más difícil para los pequeños periódicos. En todo caso, y sea cual fuere su atractivo y su capacidad para dar a quien la sigue influencia, posibilidades de acción y, sobre todo, responsabilidad política, la carrera periodística no es actualmente (quizás debiera decirse que no es ya, o que no es todavía) en nuestro país una vía normal para ascender a la jefatura política.

Resulta difícil decir si esta situación cambiaría o no con el abandono del principio del anonimato, que muchos periodistas, aunque no todos ellos, consideran necesario. La experiencia que la prensa alemana nos ha ofrecido durante la guerra, confiando la «dirección» de ciertos periódicos a escritores cualificados que firmaban siempre con su propio nombre, ha evidenciado con algunos casos bien conocidos que desgraciadamente no es tan seguro como podría pensarse que por este camino se consiga un más elevado sentido de la responsabilidad. Sin que quepa hacer diferencias entre los partidos, fueron en gran parte los periódicos de peor fama los que intentaron y consiguieron una mayor tirada siguiendo este camino. Las personas que así actuaron, editores y reporteros sensacionalistas, tal vez hayan conseguido de este modo dinero, pero seguramente no han conseguido honra. No cabe, sin embargo, apoyarse en esta experiencia para oponerse al principio; la cuestión es muy complicada y ese fenómeno no tiene validez general. Hasta ahora, no obstante, no ha sido este el camino hacia la auténtica jefatura o la empresa política responsable y no puede predecirse cómo se configurarán las cosas en el futuro. Lo cierto es que la carrera periodística continúa siendo una de las más importantes vías para la profesionalidad política. Vía que no para todo el mundo es factible y menos que para nadie para los caracteres débiles, especialmente para aquellos que sólo logran su

equilibrio interno cuando ocupan una situación estamental bien segura. Aunque también la vida del hombre de ciencia es en sus comienzos azarosa, éste encuentra en su torno al menos una serie de convencionalismos estamentales definidos que le ayudan a no descarriarse. La vida del periodista, por el contrario, es azarosa desde todos los puntos de vista y está rodeada de unas condiciones que ponen a prueba la seguridad interna como quizás no lo hace ninguna otra situación. Y tal vez no sean lo peor de ella las experiencias frecuentemente amargas de la vida profesional. Son precisamente los periodistas triunfantes los que se ven situados ante retos especialmente difíciles. No es ninguna bagatela eso de moverse en los salones de los grandes de este mundo, en pie de igualdad con ellos y, frecuentemente incluso, rodeado de halagos, originados en el temor, sabiendo al mismo tiempo que apenas haya uno salido, tal vez el anfitrión tenga que excusarse ante sus demás invitados por tratar a los «pillos» de la prensas como tampoco es ciertamente ninguna bagatela la obligación de tenerse que pronunciar rápida y convincentemente sobre todos y cada uno de los asuntos que el «mercado» reclama, sobre todos los problemas imaginables, eludiendo caer no sólo en la superficialidad absoluta, sino también en la indignidad del exhibicionismo con todas sus amargas consecuencias. Lo asombroso no es que haya muchos periodistas humanamente descarriados o despreciables, sino que, pese a todo, se encuentre entre ellos un número mucho mayor de lo que la gente cree de hombres valiosos y realmente auténticos.

Mientras que el periodista como tipo de político profesional tiene ya un pasado apreciable, la figura del funcionario de partido se ha desarrollado solamente en los últimos decenios y, en parte, sólo en los últimos años. Tenemos que dirigir ahora nuestra atención a los partidos y a su organización para comprender esta figura en su evolución histórica.

En todas las asociaciones políticas medianamente extensas, es decir, con territorio y tareas superiores a los de los pequeños cantones rurales, en las que se celebren elecciones periódicas para designar a los titulares del poder, la empresa política es necesariamente una empresa de interesados. Queremos decir con esto que los primariamente interesados en la vida política, en el poder político, reclutan libremente a grupos de seguidores, se

presentan ellos mismos o presentan a sus protegidos como candidatos a las elecciones, reúnen los medios económicos necesarios y tratan de ganarse los votos. No es imaginable que en las grandes asociaciones puedan realizarse elecciones prescindiendo de estas empresas, en general adecuadas a su fin. Prácticamente esto significa la división de los ciudadanos con derecho a voto en elementos políticamente activos y políticamente pasivos, pero como esa diferenciación arranca de la voluntad de cada cual es imposible eliminarla por medios tales como los del voto obligatorio o la representación «corporativa», o cualquier otro que explícita o implícitamente se proponga ir contra esta realidad, es decir, contra la dominación de los políticos profesionales. Jefatura y militancia como elementos activos para el reclutamiento libre de nuevos miembros, y a través de éstos, del electorado pasivo, a fin de conseguir la elección del jefe, son elementos vitales necesarios de todo partido. Estos difieren, sin embargo, unos de otros en cuanto a estructura. Así, por ejemplo, los «partidos» de las ciudades medievales, como los Güelfos y Gibelinos, eran séquitos puramente personales. Al estudiar los *Statuto della parte Guelfa*, la confiscación de los bienes de los *nobili* (originariamente se consideraban *nobili* todas aquellas familias que vivían al modo caballeresco y podían, por tanto, recibir un feudo), que estaban también excluidos de los cargos y del derecho a voto, los comités interlocales del partido, sus rígidas organizaciones militares y los premios para los denunciantes, se siente uno tentado de pensar en el bolchevismo con sus soviets, sus organizaciones cuidadosamente seleccionadas de milicia (sobre todo en Rusia) de espionaje, sus confiscaciones, el desarme y la privación de derechos políticos a los «burgueses», es decir, a los empresarios, comerciantes, rentistas, clérigos, miembros de la dinastía depuesta y agentes de policía. Más impresionante resulta aún la analogía si se tiene eh cuenta que, de una parte, la organización militar de aquel partido güelfo era una pura milicia de caballeros en la que sólo entraban quienes lo eran y que casi todos los cargos dirigentes fueron ocupados por nobles y que, de la otra, los soviets han mantenido el empresario bien retribuido, el salario a destajo, el trabajo en cadena y la disciplina militar y laboral o, más exactamente, han introducido de nuevo todas estas instituciones y se han puesto a buscar capital extranjero;

que, en una palabra, para mantener el funcionamiento del Estado y de la economía han tenido que aceptar de nuevo todas aquellas instituciones que ellos combatieron como burguesas e incluso han recurrido de nuevo a los agentes de la antigua Ojrana como instrumento principal de su poder. Pero de lo que aquí tenemos que ocuparnos no es de estos aparatos de fuerza, sino de los políticos profesionales que intentan conquistar el poder a través del prosaico y «pacífico» reclutamiento del partido en el mercado electoral.

También estos partidos, en el sentido que hoy damos a la palabra, fueron originariamente (así, por ejemplo, en Inglaterra) simples séquitos de la aristocracia. Cada vez que un Par cambiaba de partido, pasaban también al nuevo partido todos los que de él dependían. Hasta la promulgación de la *Reform bill*, las grandes familias de la nobleza, incluida, la familia real, tenían el patronato de un inmenso número de distritos electorales. Próximos a estos partidos de la aristocracia estaban los partidos de notables (*Honoratiorenparteien*) que en todas partes surgieron con la toma del poder por la burguesía. Bajo la dirección espiritual de los grupos de intelectuales típicos del Occidente, los grupos sociales con «educación y bienes» se dividieron en partidos, determinados en parte por diferencias de clase, en parte por tradiciones de familia y en parte por razones puramente ideológicas. Clérigos, maestros, profesores, abogados, médicos, farmacéuticos, agricultores ricos, fabricantes y, en Inglaterra, todo ese grupo social que se incluye entre los *gentlemen*, constituyeron en un primer momento asociaciones ocasionales o, en todo caso, clubs políticos locales; en momentos de crisis se les sumó la pequeña burguesía y, ocasionalmente, incluso el proletariado, cuando contó con caudillos que, por regla general, no procedían de sus filas. En este estadio del desarrollo todavía no existen en el país los partidos como asociaciones permanentes con organización interlocal. La unión entre los distintos grupos locales está asegurada solamente por los parlamentarios, y los notables de cada localidad tienen una influencia decisiva en la proclamación de candidatos. Los programas nacen, en parte, de las declaraciones propagandísticas de los candidatos y en parte, de la adhesión a los congresos de notables y a las resoluciones de los grupos parlamentarios. La dirección del club o donde, como en la mayoría de los casos, éste no existe, la

gestión no organizada de la empresa política, queda en manos de las pocas personas que, en tiempos normales, se interesan permanentemente en ella, para las cuales se trata de un trabajo ocasional que desempeñan como profesión secundaria o simplemente a título honorífico. Sólo el periodista es político profesional y sólo la empresa periodística es, en general, una empresa política permanente. Junto a ella no existe más que la sesión parlamentaria. Por supuesto, los parlamentarios y sus dirigentes sabían bien a qué notable local habían de dirigirse cuando parece deseable una determinada acción política. Sólo en las grandes ciudades existen, sin embargo, círculos partidistas que reciben aportaciones moderadas de sus miembros y celebran reuniones periódicas y asambleas públicas para escuchar los informes de los diputados. La vida activa se reduce a la época de las elecciones.

La fuerza que impulsa el establecimiento de vínculos más firmes entre los distintos núcleos que configuran el partido es el interés de los parlamentarios por hacer posibles compromisos electorales interlocales y por disponer de la fuerza que suponen una agitación unificada y un programa también unificado y conocido en amplios sectores de todo el país. El partido continúa, sin embargo, teniendo el carácter de simple asociación de notables, aun cuando exista ya una red de círculos partidistas, incluso en las ciudades medianas, y un conjunto de «hombres de confianza» que abarcan todo el país y con los cuales puede mantener correspondencia permanente un miembro del Parlamento como dirigente de la oficina central del partido. Fuera de esta oficina central no existen aún funcionarios pagados. Los círculos locales están dirigidos por personas «bien vistas» que ocupan este puesto a causa de la estimación de que, por distintas razones, son objeto. Son éstos los notables extraparlamentarios, que disponen de una influencia paralela a la del grupo de notables políticos que ocupan un puesto como diputados en el Parlamento. El alimento espiritual para la prensa y las asambleas locales lo proporciona cada vez en mayor medida la correspondencia editada por el partido. Las contribuciones regulares de los miembros se hacen indispensables y con una parte de ellas se atiende a los gastos del organismo central. En este estadio se encontraban no hace aún mucho la mayor parte de los partidos

alemanes. En Francia se estaba parcialmente todavía en el primer estadio, el de una lábil vinculación entre los parlamentarios, un pequeño número de notables locales a todo lo ancho del país y programas elaborados por los candidatos o por sus patronos en cada distrito y para cada elección, aunque existe también una mayor o menor adhesión local a las resoluciones y programas de los parlamentarios. Sólo en parte se ha quebrantado hoy este sistema. El número de quienes hacían de la política su profesión principal era, así, pequeño y se limitaba en lo esencial a los diputados electos, los escasos funcionarios de los organismos centrales, los periodistas y, en Francia, además, aquellos «cazadores ele cargos» que ocupaban un «puesto político» o andaban buscándolo. Formalmente la política era predominantemente una profesión secundaria. El número de diputados «ministrables» estaba estrechamente limitado, así como también, dada la naturaleza del sistema de notables, el de candidatos. No obstante, eran muchos los interesados indirectamente en la política, sobre todo desde el punto de vista material. Para todas las medidas que un ministerio adoptase y para la solución de todos los problemas personales se tomaba en cuenta su eventual repercusión sobre las posibilidades electorales y, de otra parte, para lograr cualquier deseo se buscaba la mediación del diputado del distrito, a quien el ministro, si era de su mayoría (y por esto todo el mundo trataba de que lo fuese) estaba obligado a escuchar de peor o mejor gana. Cada diputado tenía el patronazgo de los cargos y, en general, de todos los asuntos dentro de su propio distrito y, a su vez, se mantenía vinculado con los notables locales a fin de ser reelegido.

Frente a esta idílica situación de la dominación de los notables y, sobre todo, de los parlamentarios, se alzan hoy abruptamente las más modernas formas de organización de los partidos. Son hijas de la democracia, del derecho de las masas al sufragio, de la necesidad de hacer propaganda y organizaciones de masas y de la evolución hacia una dirección más unificada y una disciplina más rígida. La dominación de los notables y el gobierno de los parlamentarios han concluido. La empresa política queda en manos de «profesionales» a tiempo completo que se mantienen fuera del Parlamento. En unos casos son «empresarios» (así el «boss» americano y el «election agent» inglés), en otros, funcionarios con sueldo fijo. Formalmente

se produce una acentuada democratización. Ya no es la fracción parlamentaria la que elabora los programas adecuados, ni son los notables locales quienes disponen la proclamación de candidatos. Estas tareas quedan reservadas a las asambleas de miembros del partido, que designan candidatos y delegan a quienes han de asistir a las asambleas superiores, de las cuales, a ser posible, habrá varias hasta llegar a la asamblea general del partido (*Parteitag*). Naturalmente y de acuerdo con su propia naturaleza, el poder está, sin embargo, en manos de quienes realizan el trabajo continuo dentro de la empresa o de aquellos de quienes ésta depende personal o pecuniariamente, como son, por ejemplo, los mecenas o los dirigentes de los poderosos clubs políticos del tipo del Tammany Hall. Lo decisivo es que todo este aparato humano (la «máquina», como expresivamente se dice en los países anglosajones) o más bien aquellos que lo dirigen, están en situación de neutralizar a los parlamentarios y de imponerles en gran parte su propia voluntad. Este hecho es de especial importancia para la selección de la dirección del partido. Ahora se convierte en jefe aquel a quien sigue la maquinaria del partido, incluso pasando por encima del Parlamento. La creación de tales maquinarias significa, dicho con otras palabras, la instauración de la democracia plebiscitaria.

Es evidente que la militancia del partido, sobre todo los funcionarios y empresarios del mismo, esperan del triunfo de su jefe una retribución personal en cargos o en privilegios de otro género y lo decisivo es que lo esperan de él y no de los parlamentarios o no sólo de ellos. Lo que esperan es, sobre todo, que el efecto demagógico de la personalidad del jefe gane votos y mandatos para el partido en la contienda electoral, dándole así poder y aumentando, en consecuencia, hasta el máximo las posibilidades de sus partidarios para conseguir la ansiada retribución. También en lo ideal uno de los móviles más poderosos de la acción reside en la satisfacción que el hombre experimenta al trabajar, no para el programa abstracto de un partido integrado por mediocridades, sino para la persona de un jefe al que él se entrega confiadamente. Este es el elemento «carismático» de todo caudillaje.

Esta forma se ha impuesto en medida muy diversa en los distintos partidos y países, y siempre en lucha constante con los notables y parlamentarios que defienden su propia influencia.

Primero se impuso en los partidos burgueses de los Estados Unidos, más tarde en los partidos socialdemócratas, sobre todo en el alemán. La evolución que lleva hacia ella experimenta continuamente retrocesos cada vez que no existe un caudillo generalmente reconocido, e incluso cuando tal caudillo existe hay que hacer concesiones a la vanidad y a los intereses de los notables del partido. El riesgo principal, sin embargo, lo constituye la posibilidad de que la maquinaria caiga bajo el dominio de los funcionarios del partido en cuyas manos está el trabajo regular. En opinión de algunos círculos socialdemócratas, su partido ha sido víctima de esta «burocratización». Los «funcionarios», no obstante, se inclinan con bastante facilidad ante una personalidad de jefe que actúe demagógicamente, pues sus intereses, tanto materiales como espirituales, están vinculados a la ansiada toma del poder por el partido y, además, el trabajar para un jefe es algo íntimamente satisfactorio en sí mismo. Mucho más difícil es el ascenso de un jefe allí en donde, como sucede en la mayoría de los partidos burgueses, existen además de los funcionarios unos «notables» con influencia sobre el partido. Estos notables, en efecto, «tienen puesta su vida» idealmente en los pequeños puestos que, como miembros de la presidencia o de distintos comités, ellos ocupan. Su actitud está determinada por el resentimiento contra el demagogo como *homo novus*, la convicción en la superioridad de la «experiencia» partidista (que objetivamente es considerablemente importante en más de una ocasión) y la preocupación ideológica por el quebrantamiento de las viejas tradiciones del partido. Todos los elementos tradicionalistas del partido están a su favor. El elector pequeño burgués y, sobre todo, el elector rural, van detrás del nombre de los notables que les es conocido desde hace mucho tiempo y en el que confían; desconfían, en cambio, frente al desconocido aunque, por lo demás, si éste alcanza el éxito se entregarán a él inquebrantablemente para el futuro. Veamos ahora algunos ejemplos importantes de la contienda entre estas dos formas estructurales y del surgimiento de la forma plebiscitaria, estudiada especialmente por Ostrogorski.

Comencemos por Inglaterra. Hasta 1868, la organización de los partidos era allí una organización de notables casi pura. En el campo, los *tories* se apoyaban en los párrocos anglicanos, en la

mayor parte de los maestros de escuela y, sobre todo, en los mayores terratenientes de cada *county*, mientras que los *whigs*, por su parte, tenían el sostén de personas tales como el predicador no conformista (en donde lo había), el administrador de correos, el herrero, el sastre, el cordelero, es decir, todos aquellos artesanos que ejercen una influencia política porque hablan con mucha gente. En las ciudades la división entre los partidos se hacía sobre la base de las distintas opiniones económicas y religiosas o, simplemente, de acuerdo con la tradición familiar de cada cual. En todo caso, los titulares de la empresa política eran siempre notables. Por encima de todo esto se situaban el Parlamento, el Gabinete y los partidos con su respectivo «leader», que era presidente del Consejo de Ministros o de la oposición. Cada *leader* tenía junto a sí a un político profesional que desempeñaba el papel más importante de la organización del partido: el «fustigador» (*whip*). Era éste quien tenía en sus manos el patronato de los cargos y a él era por lo tanto a quien tenían que dirigirse los cazadores de cargos y quien se entendía sobre estas cuestiones con los diputados de cada distrito. En estos últimos comenzó lentamente a desarrollarse un nuevo tipo de político profesional a medida que en ellos se iba recurriendo a agentes locales a los que, en un primer momento, no se les pagaba y que asumieron una posición más o menos parecida a la de nuestros «hombres de confianza». Junto a ellos apareció, sin embargo, en los mismos distritos, una figura de empresario capitalista, el «election agent», cuya existencia se hacía inevitable una vez promulgada la nueva legislación dirigida a asegurar la pureza de las elecciones. Esta legislación intentaba, en efecto, controlar los costos electorales y oponerse al poder del dinero, para lo cual obligaba a los candidatos a confesar lo que les había costado la elección, pues éstos para conseguir el triunfo estaban obligados, no sólo a enronquecer a fuerza de discursos, sino también a aflojar la bolsa más aún de lo que antes sucedía entre nosotros. Con la nueva legislación, el election agent se hacía pagar por el candidato una cantidad global, haciendo así un buen negocio. En la distribución del poder entre leader y notables del partido, tanto en el Parlamento como en el país, aquél había tenido desde siempre en Inglaterra la mejor parte, como medio imprescindible para permitirle hacer una política permanente y de gran estilo. Pese a

ello, sin embargo, la influencia de los parlamentarios y de los notables continuaba siendo considerable.

Este era el aspecto que ofrecía la vieja organización de los partidos, en parte economía de notables y en parte ya también empresa con empleados y empresarios. A partir de 1868, sin embargo, se desarrolló, primero para las elecciones locales de Birmingham y después para todo el país, el llamado «Caucus-System». Un sacerdote no conformista y, junto a él, José Chamberlain, fueron los que dieron vida a este sistema, que nació con ocasión de la democratización del voto. Para ganarse a las masas se hizo necesario crear un enorme aparato de asociaciones aparentemente democráticas, establecer una asociación electoral en cada barrio, mantener toda esta empresa en permanente movimiento y burocratizarlo todo profundamente. Aparece así un número cada vez mayor de empleados pagados por los comités electorales locales, en los que pronto quedó encuadrado quizás un 10 por 100 del electorado y una serie de intermediarios principales, elegidos, pero con derecho de cooptación, que actúan formalmente como promotores de la política del partido. La fuerza impulsora de toda esta evolución fueron los círculos locales, interesados sobre todo en la política municipal (que es en todas partes la fuente de las más enjundiosas posibilidades materiales), que eran también quienes hacían la principal aportación financiera. Esta naciente maquinaria, que no estaba dirigida ya desde el Parlamento, tuvo que librar pronto combate con quienes hasta entonces habían tenido en sus manos el poder, especialmente con el whip. Apoyada en los interesados locales, logró sin embargo, triunfar hasta tal punto que el *whip* tuvo que sometérsele y pactar con ella. El resultado fue una centralización del poder en manos de unos pocos y finalmente de uno solo, situado en la cúspide del partido. En el partido liberal, en efecto, el sistema se establece en conexión con el ascenso de Gladstone al poder. Lo que con tanta rapidez dio a esta maquinaria el triunfo sobre los notables fue la fascinación de la «gran» demagogia gladstoniana, la ciega fe de las masas en el contenido ético de su política y, sobre todo, en el carácter ético de su personalidad. Aparece así en la política un elemento de cesarismo plebiscitario, el dictador del campo de batalla electoral. Muy pronto había de ponerse de manifiesto la nueva situación. En 1877, cuando

por primera vez se emplea en las elecciones nacionales, el caucus consigue ya un triunfo resonante, cuyo resultado fue la caída de Disraeli en el momento preciso de sus grandes éxitos. En 1886 la maquinaria estaba ya hasta tal punto orientada carismáticamente hacia la persona del jefe que cuando se planteó la cuestión del *Home-rule*, el aparato entero, de arriba abajo, no se preguntó si compartía objetivamente la opinión de Gladstone, sino que simplemente se dijo «le seguiremos haga lo que haga» y cambió de actitud para obedecer sus órdenes, dejando así en la estacada a Chamberlain, su propio creador **[6]** .

Esta maquinaria requiere un considerable aparato de personal. Actualmente pasa de 2000 el número de personas que viven en Inglaterra directamente de la política de los partidos. Numerosísimos son también quienes colaboran como interesados o como cazadores de cargos en la política, especialmente en la política municipal. Además de posibilidades económicas, al político del caucus se le ofrecen también posibilidades de satisfacer la vanidad. Llegar a ser «J. P.» o incluso «M. P.» es aspiración natural de las máximas ambiciones (normales) y es gracia que se concede a las personas que pueden exhibir una buena educación, a los «gentlemen». Como honor supremo resplandece la dignidad de Par, especialmente para los grandes mecenas, y no hay que olvidar que las finanzas de los partidos dependen, quizás en un 50 por 100, de los donativos anónimos.

¿Cuál ha sido el efecto de este sistema? El de que hoy en día, con excepción de algún que otro miembro del Gabinete (y algunos originales), los miembros del Parlamento son, por lo general, unos borregos votantes perfectamente disciplinados. En nuestro Reichstag los diputados acostumbraban, al menos, a simular que estaban trabajando por el bien del país cuando aprovechaban sus respectivos pupitres para despachar durante la sesión su propia correspondencia privada. En Inglaterra no son necesarios los gestos de este tipo. Lo único que el miembro del Parlamento tiene que hacer es votar y no traicionar el partido; tiene que comparecer cuando el *whip* lo convoca para hacer lo que, según el caso, han dispuesto el Gabinete o el *leader* de la oposición. Cuando existe un jefe fuerte, la maquinaria del caucus se mantiene en el país poco menos que sin conciencia propia y entregada por completo a la

voluntad del jefe. Por encima del Parlamento está así el dictador plebiscitario que, por medio de la maquinaria, arrastra a la masa tras sí y para quien los parlamentarios no son otra cosa que simples prebendados políticos que forman su séquito.

¿Cómo se produce la selección del caudillo? Y en primer lugar ¿qué facultades son las que cuentan? Aparte las cualidades de la voluntad, decisivas para todo en este mundo, lo que aquí cuenta es, sobre todo, el poder del discurso demagógico. Su estilo ha cambiado mucho desde los tiempos de Cobden, en que se dirigía a la inteligencia, pasando por los de Gladstone, que era un especialista en la aparente sobriedad de «dejar que los hechos hablen por sí solos», hasta la actualidad, cuando para mover a las masas se utilizan frecuentemente medios puramente emocionales de la misma clase que los que emplea el Ejército de Salvación. Resulta lícito calificar la situación presente como «dictadura basada en la utilización de la emotividad de las masas». Pero al mismo tiempo, el complicadísimo sistema de trabajo en comisión del Parlamento inglés hace posible que colabore todo político que quiera participar en la dirección de la política, e incluso le obliga a ello.

Todos los ministros de algún relieve que han ocupado el cargo en los últimos decenios tienen detrás de ellos este muy real y eficaz trabajo formativo. La práctica de los informes y la crítica pública que en las sesiones de estas comisiones se hace, convierten esta escuela en una verdadera selección que excluye a los simples demagogos.

Así han ido las cosas en Inglaterra. El *Caucus System*, sin embargo, no es más que una forma debilitada de la estructura moderna si se le compara con la organización de los partidos americanos, que acuñó de forma especialmente temprana y pura el principio plebiscitario. En el pensamiento de Washington, América debería haber sido una comunidad administrada por «gentlemen». En aquel tiempo un «gentlemen» era también en América un terrateniente o un hombre educado en un Colegio. En los primeros tiempos de su independencia América fue efectivamente así. Al constituirse los partidos, los miembros de la Cámara de Representantes comenzaron a tener la pretensión de convertirse en dirigentes políticos, como había sucedido en Inglaterra en la época de la dominación de los notables. La organización de los partidos

era muy laxa. Esta situación se mantuvo hasta 1824. Ya antes de la década de 1820 había comenzado a formarse la maquinaria partidista en algunos municipios, que también aquí fueron los semilleros de la nueva evolución. Pero es sólo la elección como Presidente de Andrew Jackson, el candidato de los campesinos del Oeste, la que arroja por la borda las viejas tradiciones. Formalmente la dirección de los partidos por los principales parlamentarios termina poco después de 1840, cuando los grandes parlamentarios como Calhoun y Webster se retiran de la vida política porque, frente a la maquinaria partidista, el Parlamento ha perdido ya casi todo poder en el país. La razón de que la «máquina» plebiscitaria se haya desarrollado tan pronto en América reside en el hecho de que allí y sólo allí, el jefe del poder ejecutivo y (esto es, sobre todo, lo que importa) el patrono que dispone de todos los cargos es un Presidente plebiscitariamente elegido que, a consecuencia de la «división de poderes», actúa con casi total independencia frente al Parlamento. Es así la misma elección presidencial la que ofrece como premio por la victoria un rico botín de prebendas y cargos. El «spoils system», elevado por Andrew Jackson a la categoría de principio sistemático, no hace más que sacar las consecuencias de esta situación.

¿Qué significa actualmente para la formación de los partidos este *spoils system*, esta atribución de todos los cargos federales al séquito del candidato victorioso? Pues simplemente que se enfrentan entre sí partidos totalmente desprovistos de convicciones, puras organizaciones de cazadores de cargos, cuyos mutables programas son redactados para cada elección sin tener en cuenta otra cosa que la posibilidad de conquistar votos. Estos programas cambian de una a otra elección en una medida para la que no pueden encontrarse analogías en ninguna otra parte. Los partidos están cortados por el patrón que mejor se ajusta a las elecciones realmente importantes para la distribución de los cargos: la elección presidencial y la de los gobernadores de Estado. Los programas los establecen y los candidatos los designan las «Convenciones nacionales» de los partidos, sin intervención alguna de los parlamentarios. Es decir, congresos de los partidos que, formalmente, están integrados, de manera muy democrática, por asambleas de delegados que, a su vez, han recibido mandato de las

«primaries», las asambleas de los electores del partido. Ya en estas primaries los delegados son elegidos por referencia al nombre de los candidatos a la Jefatura del Estado. Dentro de cada partido se desarrolla la más enconada lucha por la «nomination». En manos del Presidente quedan siempre de
300 000
a
400 000
nombramientos de funcionarios que él ha de hacer previa consulta con los senadores de cada Estado. Los senadores son también, en razón de esta consulta, políticos poderosos. No así, en cambio, la Cámara de Representantes, privada del patronato de los cargos, ni los ministros que, a consecuencia de la «división de poderes», son puros auxiliares del Presidente, legitimado por la elección popular frente a todo el mundo, incluido el Parlamento, y que, por tanto, pueden desempeñar sus cargos con absoluta independencia de la confianza o la desconfianza de éste.

El *spoils system* así sostenido era técnicamente posible en América porque la juventud de la cultura americana permitía soportar una pura economía de diletantes. Evidentemente, una situación en la que la administración estaba en manos de
300 000
o
400 000
hombres de partido, sin más cualificación para ello que el hecho de haber sido útiles a su propio partido, tenía que estar necesariamente plagada de grandes lacras y, en efecto, la administración americana se caracterizaba por una corrupción y un despilfarro inigualables, que sólo un país con posibilidades económicas todavía ilimitadas podía soportar.

La figura que con este sistema de la máquina plebiscitaria aparece en primer plano es la del «boss». ¿Qué es el *boss*? Un empresario político capitalista que reúne votos por su cuenta y riesgo. Sus primeras conexiones puede haberlas conseguido como abogado, tabernero adueño de cualquier otro negocio semejante, o tal vez como prestamista. A partir de esos comienzos, va extendiendo sus redes hasta que logra «controlar» un determinado número de votos. Llegado aquí, entra en relación con los *bosses*

vecinos, logra atraer con su celo, su habilidad y, sobre todo, su discreción, la atención de quienes le han precedido por este camino y comienza a ascender. El *boss* es indispensable para la organización del partido, que él centraliza en sus manos y constituye la principal fuente de recursos financieros. ¿Cómo los consigue él? En parte mediante las contribuciones de los miembros pero, sobre todo, recaudando un porcentaje de los sueldos de aquellos funcionarios que le deben el cargo a él y a su partido. Percibe además el producto del cohecho y de las propinas. Quien quiere infringir impunemente alguna de las numerosas leyes necesita la connivencia del *boss* y tiene que pagar por ella, sin lo cual le aguardan cosas muy desagradables. Pero todos estos medios no bastan, sin embargo, para reunir el capital que requiere la empresa. El *boss* es también indispensable como perceptor inmediato del dinero que entregan los grandes magnates financieros. Estos no confiarían en modo alguno el dinero que dan con fines electorales a un funcionario a sueldo o a una persona que tenga que rendir cuentas públicamente. El *boss*, con su prudente discreción en cuestiones de dinero, es por antonomasia el hombre de los círculos capitalistas que financian las elecciones. El *boss* típico es un hombre absolutamente gris. No busca prestigio social; por el contrario, el «profesional» es despreciado en la «buena sociedad». Busca exclusivamente poder, como medio de conseguir dinero, ciertamente, pero también por el poder mismo. A diferencia del *leader* inglés, el *boss* americano trabaja en la sombra. Raramente se le oye hablar. Sugerirá al orador lo que tiene que decir, pero él mismo calla, Por regla general no ocupa cargo alguno, si no es el de senador en el Senado federal, pues, como constitucionalmente los senadores participan en el patronato de los cargos, es frecuente que el *boss* mismo acuda personalmente a esta corporación. La atribución de los cargos se hace, en primer lugar, de acuerdo con los servicios prestados al partido. También se entregan, sin embargo, en muchos casos a cambio de dinero, e incluso hay ya cantidades fijas como precio de determinados cargos. Se trata, en definitiva, de un sistema de venta de los cargos semejante al que durante los siglos XVII y XIII conocieron las monarquías europeas, incluidos los Estados de la Iglesia.

El *boss* no tiene principios políticos firmes, carece totalmente de

convicciones y sólo pregunta cómo pueden conseguirse los votos. No es raro que sea un hombre bastante inculto, pero generalmente su vida privada es correcta e irreprochable Sólo en su ética política se acomoda a la moral media de la actividad política que en cada momento impera, lo mismo que muchos de los nuestros hicieron, en lo que respecta a la moral económica, en la época del acaparamiento. No le importa ser socialmente despreciado como «profesional», como político de profesión. El hecho mismo de que no ocupe ni quiera ocupar los grandes cargos de la Unión tiene la ventaja de hacer posible, en no pocas ocasiones, la candidatura de hombres inteligentes ajenos a los partidos, de notabilidades (y no sólo, como entre nosotros, de notables de los partidos), si el boss piensa que pueden atraer votos. Precisamente la estructura de estos partidos sin convicciones, cuyos jefes son socialmente despreciados, ha permitido de este modo que lleguen a la Presidencia hombres capaces que entre nosotros no la hubieran alcanzado jamás. Naturalmente los *bosses* se oponen con uñas y dientes a cualquier outsider que pueda representar un peligro para sus fuentes de poder y dinero, pero no es raro que, en su competencia por el favor de los electores, se vean obligados a defender candidatos que se presentan como adversarios de la corrupción.

He aquí, pues, una empresa partidista, fuertemente capitalista, rígidamente organizada de arriba abajo y apoyada también en clubs firme y jerárquicamente organizados, del tipo del Tammany-Hall, cuya finalidad es la de obtener beneficios económicos mediante el dominio político de la Administración y, sobre todo, de la administración municipal, que también en América constituye el más rico botín. Lo que hizo posible esta estructura vital de los partidos fue la acentuada democracia imperante en los Estados Unidos como «país nuevo», y es esta conexión entre ambos términos la que hace que hoy estemos presenciando la lenta expiración de ese sistema. América no puede ser ya gobernada únicamente por diletantes. A la pregunta de por qué se dejaban gobernar por políticos a los que decían despreciar, los obreros americanos respondieron hace quince años diciendo: «Preferimos tener como funcionarios a gentes a las que escupimos, que crear una casta de funcionarios que escupa sobre nosotros». Este era el viejo punto de vista de la «democracia» americana, y ya en aquel tiempo los

socialistas pensaban de modo completamente distinto. La situación se hace ya insoportable. La administración de diletantes no basta ya y la Civil Service Reform está creando continuamente nuevos puestos vitalicios y dotados de jubilación, con el resultado de que están ocupando los cargos funcionarios con formación universitaria, tan capaces e insobornables como los nuestros. Existen ya casi
100 000
cargos que no son objeto del botín electoral, sino que están dotados de un derecho a la jubilación y que se cubren mediante pruebas de capacitación. Esto hará retroceder lentamente el spoils system y obligará a modificar igualmente la estructura de la dirección del partido en un sentido que no podemos predecir.

Hasta ahora, las condiciones esenciales de la empresa política en Alemania habían sido las siguientes. En primer lugar, impotencia del Parlamento y, como consecuencia de ella, el que ningún hombre con cualidades de jefe se quedase en el Parlamento durante mucho tiempo; ¿qué era lo que un hombre de esas condiciones podía hacer allí? Cuando se producía una vacante en una oficina de la administración podía decirle al funcionario de quien dependiera el asunto: «En mi distrito tengo una persona muy inteligente que desempeñaría muy bien ese puesto, déselo». Y con gusto se lo daban. Pero esto era aproximadamente todo lo que un parlamentario alemán podía hacer para satisfacer su instinto de poder, en el caso de que lo tuviera. En segundo lugar, y esta característica condiciona también a la anterior, la inmensa importancia que en Alemania tenía el funcionariado especializado. En esta materia ocupábamos el primer lugar en el mundo. Corolario forzoso de esa importancia era la aspiración de dicho funcionario a ocupar, no sólo los cargos de funcionarios, sino también los puestos de ministro. Ha sido precisamente en el Landtag bávaro en donde se ha dicho hace unos años, al discutir sobre la introducción del régimen parlamentario, que si los ministerios habían de ser ocupados por parlamentarios no habría ya personas capaces que quisieran hacerse funcionarios. Esta administración de funcionarios se sustraía además sistemáticamente a un control como el que ejercen en Inglaterra las Comisiones parlamentarias, haciendo así imposible que, aparte unas pocas excepciones, se formasen en el seno del Parlamento jefes administrativos realmente útiles.

La tercera característica era la de que en Alemania, a diferencia de lo que en América sucede, teníamos partidos políticos con convicciones, que al menos con *bona lides* subjetiva, afirmaban que sus miembros representaban una «concepción del mundo». Los dos más importantes de estos partidos, el partido del Centro (*Zentrumspartei*) y la Socialdemocracia, habían surgido, sin embargo, con el deliberado propósito de ser partidos minoritarios. Los dirigentes del Centro en el Imperio no ocultaron nunca que se oponían al parlamentarismo porque temían verse colocados en minoría y hallar entonces mayores dificultades para acomodar a sus cazadores de cargos mediante presiones sobre el Gobierno, como hasta entonces venían haciendo. La socialdemocracia era, por principio, partido de minorías y obstáculo al parlamentarismo porque no quería mancharse pactando con el orden político burgués. El hecho de que ambos partidos se excluyesen a sí mismos del sistema parlamentario hizo imposible la introducción de éste.

¿Cuál era, entre tanto, la suerte de los políticos profesionales en Alemania? No tenían ni poder ni responsabilidad, sólo podían jugar un papel bastante subalterno de notables y, como consecuencia de ello, estaban animados en los últimos tiempos del espíritu de gremio típico de todas las profesiones. Para un hombre que no fuera como ellos era imposible ascender mucho en el círculo de estos notables, que ponían sus vidas en sus pequeños puestos. En todos los partidos, sin excluir naturalmente el socialdemócrata, yo podría citar muchos nombres que podrían servir de ejemplo en esta tragedia de la carrera política porque sus portadores tenían cualidades de jefe y, justamente por eso, encontraron el paso cerrado por los notables. Todos nuestros partidos han seguido este camino que los llevó a convertirse en gremios de notables. Bebel, por ejemplo, por modesta que fuera su inteligencia, era todavía un verdadero caudillo en razón de su temperamento y su limpieza de carácter. El hecho de que fuese un mártir y de que, al menos en opinión de ellas, no hubiese defraudado nunca la confianza de las masas, hizo que éstas estuviesen siempre tras de él y que no hubiera dentro del partido ningún poder que pudiera oponérsele seriamente. Con su muerte terminó todo esto y comenzó la dominación de los funcionarios. Funcionarios sindicales, secretarios de partido y periodistas ocuparon los puestos clave y el partido quedó dominado

por los instintos de funcionario. Era realmente un funcionariado muy honesto, excepcionalmente honesto incluso, si se piensa en cómo van las cosas en otros países y, especialmente, en la frecuencia con que se dejan sobornar los funcionarios de los sindicatos americanos, pero con él aparecieron también en el partido las consecuencias de la dominación de los funcionarios que antes explicábamos.

Los partidos burgueses eran ya puros gremios de notables desde 1880. Es cierto que de vez en cuando los partidos, con fines propagandísticos, tenían que atraerse personas inteligentes sin filiación partidista para poder decir «nosotros tenemos tales y tales nombres». Si era posible se les impedía a estas personas presentarse a las elecciones y sólo se lanzaban sus candidaturas cuando esto era inevitable porque el interesado no se dejaba pescar de otra manera.

Idéntico espíritu reinaba en el Parlamento. Nuestros partidos parlamentarías eran y siguen siendo gremios. Cada discurso que se pronuncia en el pleno del Reichstag ha sido censurado antes en el partido, cosa que se deja ver fácilmente por su inaudito aburrimiento. Sólo quien está inscrito como orador puede tomar la palabra. No cabe imaginar nada más opuesto a la costumbre inglesa y también (aunque por razones radicalmente opuestas) a la costumbre francesa.

Quizás ahora, como consecuencia de este tremendo colapso que se ha dado en llamar revolución, esté todo esto en vías de cambiar. Tal vez sea así, pero no es seguro. En un primer momento aparecieron intentos de crear otros tipos de aparato partidista. En primer lugar, aparatos de aficionados. Frecuentemente este intento parte especialmente de estudiantes de las distintas Escuelas Superiores que se dirigen a algún individuo a quien atribuyen cualidades de jefe para decirle: «nosotros haremos por usted el trabajo necesario, diríjanos». En segundo lugar, aparatos de hombres de negocios. Ha sucedido a veces que un grupo de personas ha acudido a alguien en quien suponen cualidades de jefe para pedirle que, a cambio de una cantidad fija para cada elección, asuma la tarea de ganar los votos. Si ustedes me preguntasen honradamente cuál de estos dos tipos de aparato me parece más digno de confianza desde un punto de vista técnico-político, les contestaría, creo, que prefiero el segundo. Ambos fueron, en todo

caso, burbujas que se hincharon rápidamente para rápidamente estallar. Los aparatos existentes se recompusieron un poco y continuaron trabajando. Aquellos fenómenos fueron sólo un síntoma de que tal vez se establecerían nuevos aparatos cuando hubiese un caudillo capaz de hacerlo. Pero ya las peculiaridades técnicas de la representación proporcional impedía su crecimiento. Sólo surgieron un par de dictadores callejeros que volvieron a desaparecer. Y sólo el séquito de estas dictaduras callejeras fue organizado con una firme disciplina; de aquí el poder de estas minorías, hoy en trance de desaparición.

Supongamos que esta situación cambiara. Hay que tener entonces bien presente que, de acuerdo con lo ya dicho, la dirección de los partidos por jefes plebiscitarios determina la «desespiritualización» (*Entseelung*) de sus seguidores, su proletarización espiritual, valdría decir. Para ser aparato utilizable por el caudillo han de obedecer ciegamente, convertirse en una máquina, en el sentido americano, no sentirse perturbados por vanidades de notables y pretensiones de tener opinión propia. La elección de Lincoln sólo fue posible gracias a que la organización del partido tenía este carácter y, como ya se ha dicho, lo mismo sucedió con el caucus en la elección de Gladstone. Es éste justamente el precio que hay que pagar por la dirección de un caudillo. Sólo nos queda elegir entre la democracia caudillista con «máquina» o la democracia sin caudillos, es decir, la dominación de «políticos profesionales» sin vocación, sin esas cualidades íntimas y carismáticas que hacen al caudillo. Esto significa también lo que en las actuales contiendas dentro de un partido se conoce con el nombre de reino de las «camarillas». Actualmente es esto lo único que tenemos en Alemania y su mantenimiento se verá facilitado en el futuro, al menos para el Reich, porque se reconstituirá el Bundesrat que necesariamente limitará el poder del Reichstag y disminuirá así su importancia como lugar adecuado para la selección de caudillos. La perduración del sistema está asegurada además por la representación proporcional, tal como ahora está configurada. Es ésta una institución típica de la democracia sin caudillos, no sólo porque facilita el chalaneo de los notables para colocarse, sino también porque, para el futuro, da a las asociaciones de interesados la posibilidad de obligar a incluir en las listas a sus

funcionarios, creando así un Parlamento apolítico en el que no haya lugar para un auténtico caudillaje. La única válvula de escape posible para la necesidad de contar con una verdadera jefatura podría ser el Presidente del Reich, si es elegido plebiscitariamente y no por el Parlamento. Podría también nacer y seleccionarse una jefatura sobre la base del trabajo realizado si apareciese en las grandes ciudades, como apareció en los Estados Unidos, sobre todo allí en donde se quiso luchar seriamente contra la corrupción, un dictador municipal, elegido plebiscitariamente y provisto del derecho a organizar su equipo con absoluta independencia. Esto exigiría una organización de los partidos adecuada a este tipo de elecciones. Pero la hostilidad pequeño-burguesa que todos los partidos, y especialmente la socialdemocracia, sienten hacia el caudillaje, hacen aparecer muy oscura la futura configuración de los partidos y, con ella, la realización de estas posibilidades.

Por esto hoy no puede todavía decirse cómo se configurará en el futuro la empresa política como «profesión», y menos aún por qué camino se abren a los políticamente dotados las posibilidades de enfrentarse con una tarea política satisfactoria. Para quien, por su situación patrimonial, está obligado a vivir «de» la política se presenta la alternativa de hacerse periodista o funcionario de un partido, que son los caminos directos típicos, o buscar un puesto apropiado en la administración municipal o en las organizaciones que representan intereses, como son los sindicatos, las cámaras de comercio, las cámaras de agricultores o artesanos, las cámaras de trabajo, las asociaciones de patronos, etc. Sobre el aspecto externo no cabe decir más, salvo advertir que los funcionarios de los partidos comparten con los periodistas el odium que los «desclasados» despiertan. Desgraciadamente siempre se llamará «escritor a sueldo» a éste y «orador a sueldo» a aquél; para quienes se encuentren interiormente indefensos frente a esa situación y no sean capaces de darse a sí mismos la respuesta adecuada a esas acusaciones, está cerrado ese camino que, en todo caso, comporta grandes tentaciones y desilusiones terribles. ¿Qué satisfacciones íntimas ofrece a cambio y qué condiciones ha de tener quién lo emprende?

Proporciona, por lo pronto, un sentimiento de poder. La conciencia de tener una influencia sobre los hombres, de participar

en el poder sobre ellos y, sobre todo, el sentimiento de manejar los hilos de acontecimientos históricos importantes, elevan al político profesional, incluso al que ocupa posiciones formalmente modestas, por encima de lo cotidiano. La cuestión que entonces se le plantea es la de cuáles son las cualidades que le permitirán estar a la altura de ese poder (por limitado que sea en su caso concreto) y de la responsabilidad que sobre él arroja. Con esto entramos ya en el terreno de la ética, pues es a ésta a la que corresponde determinar qué clase de hombre hay que ser para tener derecho a poner la mano en la rueda de la Historia.

Puede decirse que son tres las cualidades decisivamente importantes para el político: pasión, sentido de la responsabilidad y mesura (*Augenmaß*). Pasión en el sentido de «positividad» (*Sachlichkeit*), de entrega apasionada a una «causa» (*Sache*), al dios o al demonio que la gobierna. No en el sentido de esa actitud interior que mi malogrado amigo Georg Simmel solía llamar «excitación estéril», propia de un determinado tipo de intelectuales, sobre todo rusos (no, por supuesto, de todos ellos) y que ahora juega también un gran papel entre nuestros intelectuales, en este carnaval al que se da, para embellecerlo, el orgulloso nombre de «revolución». Es ése un «romanticismo de lo intelectualmente interesante» que gira en el vacío y está desprovisto de todo sentido de la responsabilidad objetiva. No todo queda arreglado, en efecto, con la pura pasión, por muy sinceramente que se la sienta. La pasión no convierte a un hombre en político si no está al servicio de una «causa» y no hace de la responsabilidad para con esa causa la estrella que oriente la acción. Para eso se necesita (y esta es la cualidad psicológica decisiva para el político) mesura (*Augenmass*), capacidad para dejar que la realidad actúe sobre uno sin perder el recogimiento y la tranquilidad, es decir, para guardar la distancia con los hombres y las cosas. El «no saber guardar distancias» es uno de los pecados mortales de todo político y una de esas cualidades cuyo olvido condenará a la impotencia política a nuestra actual generación de intelectuales. El problema es, precisamente, el de cómo puede conseguirse que vayan juntas en las mismas almas la pasión ardiente y la mesurada frialdad. La política se hace con la cabeza y no con otras partes del cuerpo o del alma. Y, sin embargo, la entrega a una causa sólo puede nacer y alimentarse de la pasión,

si ha de ser una actitud auténticamente humana y no un frívolo juego intelectual. Sólo el hábito de la distancia (en todos los sentidos de la palabra) hace posible la enérgica doma del alma que caracteriza al político apasionado y lo distingue del simple diletante político «estérilmente agitado». La «fuerza» de una «personalidad» política reside, en primer lugar, en la posesión de estas cualidades.

Por esto el político tiene que vencer cada día y cada hora un enemigo muy trivial y demasiado humano, la muy común vanidad, enemiga mortal de toda entrega a una causa y de toda mesura, en este caso de la mesura frente a sí mismo.

La vanidad es una cualidad muy extendida y tal vez nadie se vea libre de ella. En los círculos académicos y científicos es una especie de enfermedad profesional. Pero precisamente en el hombre de ciencia, por antipática que sea su manifestación, la vanidad es relativamente inocua en el sentido de que, por lo general, no estorba el trabajo científico. Muy diferentes son sus resultados en el político, quien utiliza inevitablemente como instrumento el ansia de poder. El «instinto de poder», como suele llamarse, está, así, de hecho, entre sus cualidades normales. El pecado contra el Espíritu Santo de su profesión comienza en el momento en que este ansia de poder deja de ser positiva (*unsacblicb*), deja de estar exclusivamente al servicio de la «causa» para convertirse en una pura embriaguez personal. En último término, no hay más que dos pecados mortales en el terreno de la política: la ausencia de finalidades objetivas y la falta de responsabilidad, que frecuentemente, aunque no siempre, coincide con aquélla. La vanidad, la necesidad de aparecer siempre que sea posible en primer plano, es lo que más lleva al político a cometer uno de estos pecados o los dos a la vez. Tanto más cuanto que el demagogo está obligado a tener en cuenta el «efecto»; por esto está siempre en peligro, tanto de convertirse en un comediante, como de tomar a la ligera la responsabilidad que por las consecuencias de sus actos le incumbe y preocuparse sólo por la «impresión» que hace. Su ausencia de finalidad objetiva le hace proclive a buscar la apariencia brillante del poder en lugar del poder real; su falta de responsabilidad lo lleva a gozar del poder por el poder, sin tomar en cuenta su finalidad. Aunque el poder es el medio ineludible de la política, o más exactamente, precisamente porque lo es, y el ansia

de poder es una de las fuerzas que la impulsan, no hay deformación más perniciosa de la fuerza política que el baladronear de poder como un advenedizo o complacerse vanidosamente en el sentimiento de poder, es decir, en general, toda adoración del poder puro en cuanto tal. El simple «político de poder» (*Machtpolitiker*), que también entre nosotros es objeto de un fervoroso culto, puede quizás actuar enérgicamente, pero de hecho actúa en el vacío y sin sentido alguno. En esto los críticos de la «política de poder» (*Machtpolitik*) tienen toda la razón. En el súbito derrumbamiento interno de algunos representantes típicos de esta actitud hemos podido comprobar cuánta debilidad interior y cuánta impotencia se esconde tras estos gestos, ostentosos pero totalmente vacíos. Dicha actitud es producto de una mezquina y superficial indiferencia frente al sentido de la acción humana, que no tiene ningún parentesco con la conciencia de la urdimbre trágica en que se asienta la trama de todo quehacer humano y especialmente del quehacer político.

Es una tremenda verdad y un hecho básico de la Historia (de cuya fundamentación no tenemos que ocuparnos en detalle aquí) el de que frecuentemente o, mejor, generalmente, el resultado final de la acción política guarda una relación absolutamente inadecuada, y frecuentemente incluso paradójica, con su sentido originario. Esto no permite, sin embargo, prescindir de ese sentido, del servicio a una «causa», si se quiere que la acción tenga consistencia interna. Cuál haya de ser la causa para cuyo servicio busca y utiliza el político poder es ya cuestión de fe. Puede servir finalidades nacionales o humanitarias, sociales y éticas o culturales, seculares o religiosas; puede sentirse arrebatado por una firme fe en el «progreso» (en cualquier sentido que éste sea) o rechazar fríamente esa clase de fe; puede pretender encontrarse al servicio de una «idea» o rechazar por principio ese tipo de pretensiones y querer servir sólo fines materiales de la vida cotidiana. Lo que importa es que siempre ha de existir alguna fe. Cuando ésta falta, incluso los éxitos políticos aparentemente más sólidos, y esto es perfectamente justo, llevan sobre sí la maldición de la inanidad.

Con lo que acabamos de decir nos encontramos ya ante el último de los problemas de que hemos de ocuparnos hoy, el del *ethos* de la política como «causa». ¿Cuál es el papel que, independientemente

de sus fines, ha de llenar la política en la economía ética de nuestra manera de vivir? ¿Cuál es, por así decir, el lugar ético que ella ocupa? En este punto chocan entre sí concepciones básicas del mundo entre las cuales, en último término, hay que escoger. Vayamos de frente a este problema que últimamente se ha puesto de nuevo en discusión y en una forma que es, a mi entender, totalmente equivocada.

Liberémonos antes, sin embargo, de una falsificación perfectamente trivial. Quiero decir con ello que la ética puede surgir a veces con un papel extremadamente fatal. Veamos algunos ejemplos. Raramente encontrarán ustedes a un hombre que haya dejado de amar a una mujer para amar a otra y no se sienta obligado a justificarse ante sí mismo diciendo que la primera no era digna de su amor, o que lo ha decepcionado, o dándose cualquier otra «razón» por el estilo. Esto es falta de caballerosidad. En lugar de afrontar simplemente el destino de que ya no quiere a su mujer y de que ésta tiene que soportarlo, procediendo de modo muy poco caballeroso trata de crearse una «legitimidad» en virtud de la cual pretende tener razón y cargar sobre ella las culpas, además de la infelicidad. Del mismo modo procede el competidor que triunfa en una lid erótica: el rival debe de valer menos cuando ha resultado vencido. Pero también es ésta la situación en que se encuentra el vencedor de una guerra cuando, cediendo al mezquino vicio de querer tener siempre tazón, pretende que ha vencido porque tenía la razón de su parte. O la misma también de quien se quiebra moralmente bajo los terrores de la guerra y entonces, en lugar de decir simplemente que no podía aguantar más, siente la necesidad de justificarse consigo mismo y afirma que no podía soportarlo más porque tenía que luchar por una causa moralmente mala. O también la de quienes son vencidos en la guerra. Ponerse a buscar después de perdida una guerra quiénes son los «culpables» es cosa propia de viejas; es siempre la estructura de la sociedad la que origina la guerra. La actitud sobria y viril es la de decir al enemigo: «Hemos perdido la guerra, la habéis ganado vosotros. Esto es ya cosa resuelta. Hablemos ahora de las consecuencias que hay que sacar de este hecho respecto de los intereses materiales que estaban en juego y respecto de la responsabilidad hacia el futuro que es lo principal y que incumbe sobre todo al vencedor». Todo lo que no sea esto es

indigno y se paga antes o después. Una nación perdona el daño que se hace a sus intereses, pero no el que se hace a su honor y menos que ninguno el que se le infiere con ese clerical vicio de querer tener siempre razón. Todo nuevo documento que tras decenios aparezca hará levantarse de nuevo el indigno clamoreo, el odio y la ira, en lugar de permitir que, al menos moralmente, la guerra hubiera quedado enterrada al terminar. Esto sólo puede conseguirse mediante la objetividad y la caballerosidad, y sobre todo sólo mediante la dignidad. Nunca mediante una «ética» que, en verdad, lo que significa es una indignidad de las dos partes. Una ética que, en lugar de preocuparse de lo que realmente corresponde al político, el futuro y la responsabilidad frente a él, se pierde en cuestiones, por insolubles políticamente estériles, sobre cuáles han sido las culpas en el pasado. Hacer esto es incurrir en culpa política, si es que las hay. Y con esta actitud se pasa además por alto la inevitable falsificación de todo el problema por muy materiales intereses: intereses del vencedor en conseguir las mayores ganancias posibles, tanto morales como materiales, esperanzas del vencido de conseguir ventajas a cambio de su confesión de culpa. Si hay algo «abyecto» en el mundo es esto, y éste es el resultado de esa utilización de la «ética» como medio para «tener razón».

¿Cuál es, pues, la verdadera relación entre ética y política? ¿No tienen nada que ver la una con la otra, como a veces se dice? ¿O es cierto, por el contrario, que hay «una sola» ética, válida para la actividad política como para cualquier otra actividad? Se ha creído a veces que estas dos últimas afirmaciones son mutuamente excluyentes; que sólo puede ser cierta la una o la otra, pero no las dos. ¿Pero es cierto acaso que haya alguna ética en el mundo que pueda imponer normas de contenido idéntico a las relaciones eróticas, comerciales, familiares y profesionales, a la relación con la esposa, con la verdulera, el hijo, el competidor, el amigo o el acusado? ¿Será verdad que es perfectamente indiferente para las exigencias éticas que a la política se dirigen el que ésta tenga como medio específico de acción el poder, tras el que está la violencia? ¿No estamos viendo que los ideólogos bolcheviques y espartaquistas obtienen resultados idénticos a los de cualquier dictador militar precisamente porque se sirven de este instrumento de la política? ¿En qué otra cosa, si no es en la persona del titular del poder y en

su diletantismo, se distingue la dominación de los consejos de obreros y soldados de la de cualquier otro gobernante del antiguo régimen? ¿En qué se distingue de la de otros demagogos la polémica que hoy mantiene la mayor parte de los representantes de la ética presuntamente nueva contra sus adversarios? Se dirá que por la noble intención. Pero de lo que estamos hablando aquí es de los medios. También los combatidos adversarios creen, con una conciencia absolutamente buena, en la nobleza de sus propias intenciones. «Quien a hierro mata a hierro muere» y la lucha es siempre lucha. ¿Qué decir, entonces, sobre la ética del Sermón de la Montaña? El Sermón de la Montaña, esto es, la ética absoluta del Evangelio, es algo mucho más serio de lo que piensan quienes citan sus mandamientos. No es para tomarlo a broma. De esa ética puede decirse lo mismo que se ha dicho de la causalidad en la ciencia, que no es un carruaje que se pueda hacer parar para tomarlo o dejarlo a capricho. Se la acepta o se la rechaza por entero, este es precisamente su sentido; proceder de otro modo es trivializarla. Pensemos, por ejemplo, en la parábola del joven rico, de quien se nos dice «pero se alejó de allí tristemente porque poseía muchos bienes». El mandamiento evangélico es incondicionado y unívoco: da a los pobres cuanto tienes, todo. El político dirá que este es un consejo que socialmente carece de sentido mientras no se le imponga a todos.

En consecuencia recurrirá a los impuestos confiscatorios, a la pura y simple confiscación, en una palabra, a la coacción y la reglamentación contra todos. No es esto, sin embargo, en modo alguno lo que el mandato ético postula, y esa es su verdadera esencia. Ese mandato nos ordena también «poner la otra mejilla», incondicionalmente, sin preguntarnos si el otro tiene derecho a pegar. Esta ética es, así, una ética de la indignidad, salvo para los santos. Quiero decir con esto que si se es en todo un santo, al menos intencionalmente, si se vive como vivieron Jesús, los Apóstoles, San Francisco de Asís y otros como ellos, entonces esta ética sí está llena de sentido y sí es expresión de una alta dignidad, pero no si así no es. La ética acósmica nos ordena «no resistir el mal con la fuerza», pero para el político lo que tiene validez es el mandato opuesto: has de resistir al mal con la fuerza, pues de lo contrario te haces responsable de su triunfo. Quien quiere obrar conforme a la moral

del Evangelio debe abstenerse de participar en una huelga, que es una forma de coacción, e ingresar en un sindicato amarillo. Y, sobre todo, debe abstenerse de hablar de «Revolución». Pues esa ética no enseña, ni mucho menos, que la única guerra legítima sea precisamente la guerra civil. El pacifista que obra según el Evangelio se sentirá en la obligación moral de negarse a tomar las armas o de arrojarlas, como se recomendó en Alemania, para poner término a la guerra y, con ella, a toda guerra. El político, por su parte, dirá que el único medio de desacreditar la guerra para todo el futuro previsible hubiese sido una paz de compromiso que mantuviese el *statu quo*. Entonces se hubieran preguntado los pueblos que para qué había servido la guerra. Se la habría reducido al absurdo, cosa que ahora no es posible, pues para los vencedores, al menos una parte de ellos, habrá sido rentable políticamente. Y responsable de esto es esa actitud que nos incapacitaba para toda resistencia. Ahora, y una vez que pase el cansancio, quedará desacreditada la paz no la guerra. Una consecuencia de la ética absoluta.

Finalmente, la obligación de decir la verdad, que la ética absoluta nos impone sin condiciones. De aquí se ha sacado la conclusión de que hay que publicar todos los documentos, sobre todo aquellos que culpan al propio país, y, sobre la base de esta publicación unilateral, hacer una confesión de las propias culpas igualmente unilateral, incondicional, sin pensar en las consecuencias. El político se dará cuenta de que obrando así no se ayuda a la verdad, sino que, por el contrario, se la oscurece con el abuso y el desencadenamiento de las pasiones. Verá que sólo una investigación bien planeada y total, llevada a cabo por personas imparciales, puede rendir frutos, y que cualquier otro proceder puede tener, para la nación que lo siga, consecuencias que no podrán ser eliminadas en decenios. La ética absoluta, sin embargo, ni siquiera se pregunta por las consecuencias.

Con esto llegamos al punto decisivo. Tenemos que ver con claridad que toda acción éticamente orientada puede ajustarse a dos máximas fundamentalmente distintas entre sí e irremediablemente opuestas: puede orientarse conforme a la «ética de la convicción» o conforme a la «ética de a responsabilidad» (*gesinnungsethisch oder werantwortungsethisch*). No es que la ética de a convicción sea

idéntica a la falta de responsabilidad o la ética de la responsabilidad a la falta de convicción. No se trata en absoluto de esto. Pero sí hay una diferencia abismal entre obrar según la máxima de una ética de la convicción, tal como la que ordena (religiosamente hablando) «el cristiano obra bien y deja el resultado en manos de Dios» o según una máxima de la ética de la responsabilidad, como la que ordena tener en cuenta las consecuencias previsibles de la propia acción. Ustedes pueden explicar elocuentemente a un sindicalista que las consecuencias de sus acciones serán las de aumentar las posibilidades de la reacción, incrementar la opresión de su clase y dificultar su ascenso; si ese sindicalista está firme en su ética de la convicción, ustedes no lograrán hacerle mella. Cuando las consecuencias de una acción realizada conforme a una ética de la convicción son malas, quien la ejecutó no se siente responsable de ellas, sino que responsabiliza al mundo, a la estupidez de los hombres o a la voluntad de Dios que los hizo así. Quien actúa conforme a una ética de la responsabilidad, por el contrario, toma en cuenta todos los defectos del hombre medio. Como dice Fichte, no tiene ningún derecho a suponer que el hombre es bueno y perfecto y no se siente en situación de poder descargar sobre otros aquellas consecuencias de su acción que él pudo prever. Se dirá siempre que esas consecuencias son imputables a su acción. Quien actúa según una ética de la convicción, por el contrario, sólo se siente responsable de que no flamee la llama de la pura convicción, la llama, por ejemplo, de la protesta contra las injusticias del orden social. Prenderla una y otra vez es la finalidad de sus acciones que, desde el punto de vista del posible éxito, son plenamente irracionales y sólo pueden y deben tener un valor ejemplar.

Pero tampoco con esto llegamos al término del problema. Ninguna ética del mundo puede eludir el hecho de que para conseguir fines «buenos» hay que contar en muchos casos con medios moralmente dudosos, o al menos peligrosos, y con la posibilidad e incluso la probabilidad de consecuencias laterales moralmente malas. Ninguna ética del mundo puede resolver tampoco cuándo y en qué medida quedan «santificados» por el fin moralmente bueno los medios y las consecuencias laterales moralmente peligrosos.

El medio decisivo de la política es la violencia y pueden ustedes

medir la intensidad de la tensión que desde el punto de vista ético existe entre medios y fines recordando, por ejemplo, el caso de los socialistas revolucionarios (tendencia Zimmerwald), los cuales durante la guerra se gobernaban de acuerdo con un principio que podríamos formular descarnadamente en los siguientes términos: «Si tenemos que elegir entre algunos años más de guerra que traigan entonces la revolución o una paz inmediata que la impida, preferimos esos años más de guerra». A la pregunta de qué es lo que podía traer consigo esa revolución, todo socialista científicamente educado habría contestado que no cabía pensar en modo alguno en el aso a una economía socialista, en el sentido que él da a la palabra, sino en la reconstitución de una economía burguesa que habría eliminado únicamente los elementos feudales y los restos dinásticos. Y para conseguir este modesto resultado se prefieren «unos años más de guerra». Podría muy bien decirse que, incluso teniendo convicciones socialistas muy firmes, se puede rechazar un fin que exige tales medios. Esta es, sin embargo, la situación del bolchevismo, del espartaquismo y, en general, de todo socialismo revolucionario, y resulta en consecuencia sumamente ridículo que estos sectores condenen moralmente a los «políticos de poder» del antiguo régimen por emplear esos mismos medios, aunque esté plenamente justificada la condena de sus fines.

Aquí, en este problema de la santificación de los medios por el fin, parece forzosa la quiebra de cualquier moral de la convicción. De hecho, no le queda lógicamente otra posibilidad que la de condenar toda acción que utilice medios moralmente peligrosos. Lógicamente. En el terreno de las realidades vemos una y otra vez que quienes actúan según una ética de la convicción se transforman súbitamente en profetas quiliásticos; que, por ejemplo, quienes repetidamente han predicado «el amor frente a la fuerza», invocan acto seguido la fuerza, la fuerza definitiva que ha de traer consigo la aniquilación de toda violencia del mismo modo que, en cada ofensiva, nuestros oficiales decían a los soldados que era la última, la que había de darnos el triunfo y con él la paz. Quien opera conforme a una ética de la convicción no soporta la irracionalidad ética del mundo. Es un «racionalista» cósmico-ético. Aquellos de entre ustedes que conozcan la obra de Dostoievski recordarán a este propósito la escena del Gran Inquisidor, en donde este problema se

plantea en términos muy hondos. No es posible meter en el mismo saco la ética de la convicción y la ética de la responsabilidad, del mismo modo que no es posible decretar éticamente qué fines pueden santificar tales o cuales medios, cuando se quiere hacer alguna concesión a este principio.

Mi colega F. W. Foerster, a quien personalmente tengo en gran estima por la indudable sinceridad de sus convicciones, pero a quien rechazo enteramente como político, cree poder salvar esta dificultad en su conocido libro recurriendo a la simple tesis de que de lo bueno sólo puede resultar el bien y de lo malo sólo el mal. Si esto fuese así, naturalmente, no se presentaría el problema, pero es asombroso que tal tesis pueda aún ver la luz en el día de hoy, dos mil quinientos años después de los Upanishads. No solamente el curso todo de la historia universal, sino también el examen imparcial de la experiencia cotidiana, nos están mostrando lo contrario. El desarrollo de todas las religiones del mundo se apoya sobre la base de que la verdad es lo contrario de lo que dicha tesis sostiene. El problema original de la teodicea es el de cómo es posible que un poder que se supone, a la vez, infinito y bondadoso haya podido crear este mundo irracional del sufrimiento inmerecido, la injusticia impune y la estupidez irremediable. O ese Creador no es todopoderoso, o no es bondadoso, o bien la vida está regida por unos principios de equilibrio y de sanción que sólo pueden ser interpretados metafísicamente o que están sustraídos para siempre a nuestra interpretación. Este problema de la irracionalidad del mundo ha sido la fuerza que ha impulsado todo desarrollo religioso. La doctrina hindú del karma, el dualismo persa, el pecado original, la predestinación y el *Deus absconditus*, han brotado todos de esta experiencia. También los cristianos primitivos sabían muy exactamente que el mundo está regido por los demonios y que quien se mete en política, es decir, quien accede a utilizar como medios el poder y la violencia, ha sellado un pacto con el diablo, de tal modo que ya no es cierto que en su actividad lo bueno sólo produzca el bien y lo malo el mal, sino que frecuentemente sucede lo contrario. Quien no ve esto es un niño, políticamente hablando.

Las distintas éticas religiosas se han acomodado de diferente modo al hecho de que vivimos insertos en ordenaciones vitales

distintas, gobernadas por leyes distintas entre sí. El politeísmo helénico sacrificaba tanto a Afrodita como a Hera, a Apolo como a Dionisos, y sabía bien que no era raro el conflicto entre estos dioses. La ordenación vital hindú hacía a cada profesión objeto de una ley ética especial, de un dharma, y las separaba para siempre unas de otras en castas distintas. Las colocaba en una jerarquía fija de la que los nacidos no podían escapar sino por el renacimiento en la próxima vida, colocándolas así a distancias diferentes de los bienes supremos de la salvación religiosa. Le era posible, de este modo, construir el dharma de cada casta, desde los ascetas y brahmanes hasta los rateros y las prostitutas, de acuerdo con la legalidad inmanente propia de cada profesión. En el *Bhagavag Gita*, en la conversación entre Krishna y Arjuna, encontrarán ustedes la ubicación de la guerra dentro del conjunto total de las ordenaciones vitales. «Haz la obra necesaria», esto es, la obra obligatoria según el dharma de la casta de los guerreros, lo objetivamente necesario de acuerdo con la finalidad de la guerra. Para el hinduismo esto no estorba la salvación religiosa, sino que, por el contrario, la ayuda. Para el guerrero hindú que moría heroicamente, el cielo de Indra estaba tan eternamente seguro como el Valhalla para los germanos. Hubiera, en cambio, despreciado el nirvana como los germanos despreciaban el cielo cristiano y sus coros de ángeles. Esta especialización permitió a la ética hindú un tratamiento del arte real de la política en el que no hay quiebras porque se limita a seguir las leyes propias de la misma e incluso las refuerza.

El «maquiavelismo» verdaderamente radical, en el sentido habitual del término, está clásicamente representado en la literatura hindú por el Arthasastra de Kautilya, que es muy anterior a nuestra Era y data probablemente del tiempo de Chandragupta. A su lado el «Príncipe» de Maquiavelo nos resulta perfectamente inocente. Como es sabido, para la ética católica, de la que tan próximo está el profesor Forster, los «*consilia evangelica*» constituyen una ética especial para quienes están dotados con el carisma de la vida santa. Entre ellos están, además del monje, que no debe ni derramar sangre ni buscar ganancia, el caballero cristiano y el ciudadano piadoso que, respectivamente, pueden hacer una y otra cosa. El escalonamiento de la ética y su integración en una doctrina de la salvación son menos consecuentes aquí que en la India, pero ello

debía y tenía que ser así, de acuerdo con los supuestos de la fe cristiana. La corrupción del mundo por el pecado original permitía con relativa facilidad introducir en la ética la violencia como un medio para combatir el pecado y las herejías que ponen el alma en peligro. Las exigencias acósmicas del Sermón de la Montaña, que pertenecen a una pura ética de la convicción, y el Derecho natural que en ellas se apoya y que contiene también exigencias absolutas, conservaron, sin embargo, su fuerza revolucionaria y salieron furiosamente a la superficie en casi todas las épocas de conmoción social. Dieron origen, en especial, a las sectas pacifistas radicales, una de las cuales hizo en Pennsylvania el experimento de un Estado que renunciaba a la fuerza frente al exterior. Este experimento siguió un curso trágico cuando, al estallar la guerra de la independencia, los cuáqueros se vieron imposibilitados de tomar las armas en un conflicto en el que se luchaba por sus ideales. El protestantismo normal, por el contrario, legitimó el Estado, es decir, el recurso a la violencia, como una institución divina, especialmente el Estado autoritario legítimo. Lutero quitó de los hombros del individuo particular la responsabilidad ética de la guerra para arrojarla sobre la autoridad, a la que se puede obedecer, sin ser culpable, en todo salvo en las cuestiones de fe. El calvinismo volvió a aceptar como principio básico la legitimidad de la fuerza como medio para la defensa de la fe, es decir, la guerra de religión, que fue un elemento vital en el Islam desde sus comienzos. Como puede verse, no es la moderna falta de fe, nacida del culto renacentista por el héroe, la que ha suscitado el problema de la ética política. Todas las religiones, con éxito muy distinto, han lidiado con él como, de acuerdo con lo que acabamos de decir, no podía por menos de suceder. La singularidad de todos los problemas éticos de la política está determinada sola y exclusivamente por su medio específico, la violencia legítima en manos de las asociaciones humanas.

Quien de cualquier modo pacte con este medio y para cualquier fin que lo haga, y esto es lo que todo político hace, está condenado a sufrir sus consecuencias específicas. Esta condena recae muy especialmente sobre quien lucha por su fe, sea ésta religiosa o revolucionaria. Tomemos la actualidad como ejemplo. Quien quiera imponer sobre la tierra la justicia absoluta valiéndose del poder necesita para ello seguidores, un «aparato» humano. Para que éste

funcione tiene que ponerle ante los ojos los necesarios premios internos y externos. En las condiciones de la moderna lucha de clases, tiene que ofrecer como premio interno la satisfacción del odio y del deseo de revancha y, sobre todo, la satisfacción del resentimiento y de la pasión pseudoética de tener razón; es decir, tiene que satisfacer la necesidad de difamar al adversario y de acusarle de herejía. Como medios externos tiene que ofrecer la aventura, el triunfo, el botín, el poder y las prebendas. El jefe depende por entero para su triunfo del funcionamiento de este aparato y por esto depende de los motivos del aparato y no de los suyos propios. Tiene, pues, que asegurar permanentemente esos premios para los seguidores que necesita, es decir, para los guardias rojos, los pícaros y los agitadores. En tales condiciones, el resultado objetivo de su acción no está en su mano, sino que le viene impuesto por esos motivos éticos, predominantemente abyectos, de sus seguidores, que sólo pueden ser refrenados en la medida en que al menos una parte de éstos, que en este mundo nunca será la mayoría, esté animada por una noble fe en su persona y en su causa. Pero, incluso cuando subjetivamente es sincera, no sólo esta fe no pasa de ser en la mayor parte de los casos más que una «legitimación» del ansia de venganza, de poder, de botín y de prebendas (no nos engañemos, la interpretación materialista de la historia no es tampoco un carruaje que se toma y se deja a capricho, y no se detiene ante los autores de la revolución), sino que, sobre todo, tras la revolución emocional, se impone nuevamente la cotidianeidad tradicional: los héroes de la fe y la fe misma desaparecen o, lo que es más eficaz aún, se transforman en parte constitutiva de la fraseología de los pícaros y de los técnicos de la política. Esta evolución se produce de forma especialmente rápida en las contiendas ideológicas porque suelen estar dirigidas o inspiradas por auténticos caudillos, profetas de la revolución. Aquí, como en todo aparato sometido a una jefatura, una de las condiciones del éxito es el empobrecimiento espiritual, la cosificación, la proletarización espiritual en pro de la «disciplina». El séquito triunfante de un caudillo ideológico suele así transformarse con especial facilidad en un grupo completamente ordinario de prebendados.

Quien quiera en general hacer política y, sobre todo, quien

quiera hacer política como profesión, ha de tener conciencia de estas paradojas éticas y de su responsabilidad por lo que él mismo bajo su presión, puede llegar a ser. Repito que quien hace política pacta con los poderes diabólicos que acechan en torno de todo poder. Los grandes virtuosos del amor al prójimo y del bien acósmico de Nazaret, de Asís o de los palacios reales de la India, no operaron con medios políticos, con el poder. Su reino «no era de este mundo», pese a que hayan tenido y tengan eficacia en él. Platón, Karatajev y los santos dostoievskianos siguen siendo sus más fieles reproducciones. Quien busca la salvación de su alma y la de los demás que no la busque por el camino de la política, cuyas tareas, que son muy otras, sólo pueden ser cumplidas mediante la fuerza. El genio o demonio de la política vive en tensión interna con el dios del amor, incluido el dios cristiano en su configuración eclesiástica, y esta tensión puede convertirse en todo momento en un conflicto sin solución. Esto lo sabían ya los hombres en la época de la dominación de la Iglesia. Una y otra vez caía el interdicto papal sobre Florencia (yen esa época esto significaba para los hombres y la salud de sus almas un poder más fuerte que lo que Fichte llama la «aprobación fría» del juicio moral kantiano), cuyos ciudadanos, sin embargo, continuaban combatiendo contra los Estados de la Iglesia. Con referencia a tales situaciones, y en un bello pasaje que, si la memoria no me engaña, pertenece a las «Historias florentinas», Maquiavelo pone en boca de uno de sus héroes la alabanza de aquellos que colocan la grandeza de la patria por encima de la salvación de sus almas.

Si en lugar de ciudad natal o de «patria», que quizás no tienen hoy para todos un significado unívoco, dicen ustedes «el futuro del socialismo» o la «paz internacional», tendrán planteado el problema en su forma actual. Todo aquello que se persigue a través de la acción política, que se sirve de medios violentos y opera con arreglo a la ética de la responsabilidad, pone en peligro la «salvación del alma». Cuando se trata de conseguir una finalidad de ese género en un combate ideológico y con una pura ética de la convicción, esa finalidad puede resultar perjudicada y desacreditada para muchas generaciones porque en su persecución no se tuvo presente la responsabilidad por las consecuencias.

Quien así obra no tiene conciencia de las potencias diabólicas

que están en juego. Estas potencias son inexorables y originarán consecuencias que afectan tanto a su actividad como a su propia alma, frente a las que se encuentra indefenso si no las ve. «El demonio es viejo; hazte viejo para poder entenderlo». No se trata en esta frase de años, de edad. Yo nunca me he dejado abrumar en una discusión por el dato de la fecha de nacimiento. Pero el simple hecho de que alguien tenga veinte años y yo más de cincuenta tampoco puede inducirme, en definitiva, a pensar que eso constituye un éxito ante el que tengo que temblar de pavor. Lo decisivo no es la edad, sino la educada capacidad para mirar de frente las realidades de la vida, soportarlas y estar a su altura.

Es cierto que la política se hace con la cabeza, pero en modo alguno solamente con la cabeza. En esto tienen toda la razón quienes defienden la ética de la convicción. Nadie puede, sin embargo, prescribir si hay que obrar conforme a la ética de la responsabilidad o conforme a la ética de la convicción, o cuándo conforme a una y cuándo conforme a otra. Lo único que puedo decirles es que cuando en estos tiempos de excitación que ustedes no creen «estéril» (la excitación no es ni esencialmente ni siempre una pasión auténtica) veo aparecer súbitamente a los políticos de convicción en medio del desorden gritando: «el mundo es estúpido y abyecto, pero yo no; la responsabilidad por las consecuencias no me corresponde a mí, sino a los otros para quienes yo trabajo y cuya estupidez o cuya abyección yo extirparé», lo primero que hago es cuestionar la solidez interior (*inneren Schwergewichts*) que existe tras esta ética de la convicción. Tengo la impresión de que en nueve casos de cada diez me enfrento con odres llenos de viento que no sienten realmente lo que están haciendo, sino que se inflaman con sensaciones románticas. Esto no me interesa mucho humanamente y no me conmueve en absoluto. Es, por el contrario, infinitamente conmovedora la actitud de un hombre maduro (de pocos o muchos años, que eso no importa), que siente realmente y con toda su alma esta responsabilidad por las consecuencias y actúa conforme a una ética de responsabilidad, y que al llegar a un cierto momento dice: «no puedo hacer otra cosa, aquí me detengo». Esto sí es algo auténticamente humano y esto sí cala hondo. Esta situación puede en efecto, presentársenos en cualquier momento a cualquiera de nosotros que no esté muerto interiormente. Desde este punto de

vista la ética de la responsabilidad y la ética de la convicción no son términos absolutamente opuestos, sino elementos complementarios que han de concurrir para formar al hombre auténtico, al hombre que puede tener «vocación política».

Y ahora, estimados oyentes, los emplazo para que hablemos nuevamente de este asunto dentro de diez años. Si entonces, como desgraciadamente tengo muchos motivos para temer, llevamos ya mucho tiempo dominados por la reacción y se ha realizado muy poco o quizás absolutamente nada de lo que, seguramente muchos de ustedes, y yo mismo, como he confesado frecuentemente, hemos deseado y esperado (muy probablemente eso no me aniquilará, pero supone, desde luego, una grave carga saber que así será) me gustará mucho saber qué «ha sido» interiormente de aquellos de entre ustedes que ahora se sienten auténticos «políticos de convicción» y participan en la embriaguez de esta revolución actual. Sería muy bello que las cosas fueran de tal modo que se les pudiera aplicar lo que Shakespeare dice en el soneto 102:

> Entonces era primavera y tierno nuestro amor
> Entonces la saludaba cada día con mi canto
> Como canta el ruiseñor en la alborada del estío
> y apaga sus trinos cuando va entrando el día

Pero las cosas no son así. Lo que tenemos ante nosotros no es la alborada del estío, sino una noche polar de una dureza y una oscuridad heladas, cualesquiera que sean los grupos que ahora triunfen. Allí en donde nada hay, en efecto, no es sólo el Emperador quien pierde sus derechos, sino también el proletario. Cuando esta noche se disipe poco a poco. ¿Quién de aquellos vivirá cuya primavera florece hoy aparentemente con tanta opulencia? ¿Y qué habrá sido entonces internamente de todos ellos? Habrán caído en la amargura o en la grandilocuencia vacía o habrán aceptado simplemente el mundo y su profesión o habrán seguido un tercer camino, que no es el más infrecuente, el de la huida mística del mundo para aquellos que tienen dotes para ello o que (y esto es lo más común y lo peor) adoptan este camino para seguir la moda. En cualquiera de estos casos sacaré la consecuencia de que no han estado a la altura de sus propios actos, de que no han estado a la altura del mundo como realmente es, y a la altura de su

cotidianeidad. Objetiva y verdaderamente, no han tenido, en sentido profundo la vocación política que creían tener. Hubieran hecho mejor ocupándose lisa y llanamente de la fraternidad de hombre a hombre y dedicándose simplemente a su trabajo cotidiano.

La política consiste en una dura y prolongada penetración a través de tenaces resistencias; para la que se requiere, al mismo tiempo, pasión y mesura. Es completamente cierto, y así lo prueba la Historia, que en este mundo no se consigue nunca lo posible si no se intenta lo imposible una y otra vez. Pero para ser capaz de hacer esto no sólo hay que ser un caudillo, sino también un héroe en el sentido más sencillo de la palabra. Incluso aquellos que no son ni lo uno ni lo otro han de armarse desde ahora de esa fortaleza de ánimo que permite soportar la destrucción de todas las esperanzas, si no quieren resultar incapaces de realizar incluso lo que hoyes posible. Sólo quien está seguro de no quebrarse cuando, desde su punto de vista, el mundo se muestra demasiado estúpido o demasiado abyecto para lo que él le ofrece; sólo quien frente a todo esto es capaz de responder con un «sin embargo»; sólo un hombre de esta forma construido tiene «vocación» para la política.

La ciencia como vocación

De acuerdo con vuestro deseo he de hablaros hoy sobre «la ciencia como vocación». Tenemos los economistas una cierta pedantería peculiar, dentro de la que quisiera mantenerme, y que consiste en arrancar siempre de las relaciones externas. En la cuestión que hoy nos ocupa habríamos de arrancar, pues, de la siguiente pregunta: ¿Cómo se presenta hoy la ciencia como profesión, en el sentido más material del término? Desde el punto de vista práctico esta pregunta equivale esencialmente a esta otra: ¿Cuál es hoy la situación de un graduado que está resuelto a consagrarse profesionalmente a la ciencia dentro de la Universidad? Para comprender en qué consiste la peculiaridad alemana al respecto parece conveniente proceder por vía de comparación y recordar cuál es esta situación en aquel país que más difiere del nuestro en lo relativo a estas cuestiones, es decir, en los Estados Unidos.

Como es sabido, entre nosotros la carrera de un joven que quiera consagrarse a la profesión científica comienza normalmente por la función de *Privatdozent*, Después de haberse puesto al habla con el titular de la especialidad y haber obtenido su consentimiento, se califica para ello presentando una obra original y sometiéndose a examen en una Universidad determinada, en la cual, sin salario y sin más retribución que la que resulta de la matrícula de los estudiantes, puede profesar cursos cuyo objeto fija él mismo dentro de los límites de su *venia legendi*.

En América la carrera académica comienza normalmente, de forma totalmente distinta, con el nombramiento de «assistant». De manera análoga a lo que sucede entre nosotros en los grandes Institutos de las Facultades de Medicina y de Ciencias, en los que sólo una pequeña parte de los asistentes, y frecuentemente muy tarde, pretende la habilitación como «*Privatdozent*», Esta diferencia

significa en la práctica que entre nosotros la carrera científica está edificada en definitiva sobre supuestos plutocráticos, pues es sumamente arriesgado para un científico joven sin bienes de fortuna personal exponerse a los azares de la profesión académica. Al menos durante un cierto número de años tiene que estar en situación de sostenerse con sus propios medios, sin tener la certeza de que más tarde podrá conseguir un puesto que le permita vivir. En los Estados Unidos, por el contrario, impera el sistema burocrático. El muchacho recibe desde el comienzo un salario, aunque, desde luego, éste es bajo, ya que su cuantía apenas corresponde, la mayoría de las veces, a lo que percibe un obrero medianamente cualificado. En todo caso comienza con una posición aparentemente sólida, puesto que recibe un sueldo fijo. Como sucede con nuestros asistentes, la regla es, sin embargo, la de que puede ser destituido, y tiene que esperar que se le destituirá de un modo bastante despiadado si no colma las esperanzas que en él se pusieron. Estas esperanzas consisten en que sea capaz de «llenar la sala». Esto es algo que no puede sucederle a un «*Privatdozent*» alemán. Una vez nombrado no puede ya ser destituido. En realidad no tiene «derechos», pero sí la razonable expectativa de que, después de haber desempeñado durante años sus funciones, se le guarden ciertas consideraciones y se le tome en cuenta incluso para el caso (con frecuencia muy importante) en que se trate de la eventual habilitación de otros *Privatdozent*. Esta cuestión de si se debe habilitar a aquellos graduados probadamente capaces que lo soliciten o se deben tomar en consideración las «necesidades docentes» (es decir, si se debe conceder un monopolio a los «*Privatdozenten*» ya en funciones) constituye un penoso dilema, estrechamente conectado con esa doble faz de la profesión académica de la que enseguida hemos de ocuparnos. En la mayor parte de los casos se opta por la segunda de las dos soluciones antes mencionadas, lo cual implica, sin embargo, que el profesor ordinario interesado, por muy concienzudo que sea, prefiera a sus propios discípulos. Para decirlo todo, yo personalmente he seguido el principio de que quienes se han graduado conmigo tienen que hacer sus pruebas y habilitarse con otro profesor y en otra Universidad. El resultado de este principio ha sido, sin embargo, el de que uno de mis mejores discípulos se ha visto rechazada en otra

Universidad porque nadie quería creer allí que fuera ésta la verdadera razón de que buscara en ella la habilitación.

Existe aún otra diferencia entre nuestro sistema y el americano. Entre nosotros, por lo general, el *Privatdozent* tiene que ocuparse menos de lo que quisiera de la explicación de clases. En principio tiene derecho a dictar clases sobre todos los temas de su especialidad, pero esto sería considerado como una inaudita falta de consideración para con los *Dozenten* más antiguos y generalmente es el titular quien dicta las «grandes» lecciones, en tanto que el *Privatdozent* se ocupa de las cuestiones secundarias. La ventaja del sistema es la de que, aunque sea, en parte, contra su voluntad, este último tiene así libertad para dedicarse al trabajo científico durante sus años de juventud.

En América las cosas suceden, en principio, de muy otro modo. Como recibe un sueldo, es justamente durante sus primeros años de profesorado cuando más abrumado de trabajo docente se encuentra el joven científico. En un departamento de Germanística, por ejemplo, el profesor ordinario se contenta con dictar, digamos, un curso de tres horas semanales sobre Goethe, en tanto que el joven asistente se puede dar por muy satisfecho si en sus doce horas semanales de clase, además de enseñar los rudimentos de la lengua alemana, puede ocuparse de poetas de la categoría de Uhland o cosa así. Son las autoridades de la especialidad las que determinan el programa y el assistant tiene que ceñirse a él, como entre nosotros sucede con los asistentes de los institutos.

Podemos ver ahora con claridad cómo la reciente ampliación de la Universidad para acoger en su seno nuevas ramas de la ciencia se está haciendo entre nosotros siguiendo patrones americanos. Los grandes Institutos de Medicina o de Ciencias se han convertido en empresas de «capitalismo de Estado». No pueden realizar su labor sin medios de gran envergadura y con esto se produce en ellos la misma situación que en todos aquellos lugares en los que interviene la empresa capitalista: la «separación del trabajador y de los medios de producción». El trabajador, en nuestro caso el asistente, está vinculado a los medios de trabajo que el Estado pone a su disposición. En consecuencia es tan poco independiente frente al director del Instituto como el empleado de una fábrica frente al de ésta, pues el director del Instituto piensa, con entera buena fe, que

éste es suyo, y actúa como si efectivamente lo fuera. Su situación es frecuentemente tan precaria como cualquier otra existencia «proletaroide», como le ocurre también al *assistant* de la Universidad americana.

La vida universitaria alemana se americaniza, como se americaniza nuestra vida entera en puntos muy importantes, y estoy convencido de que esta evolución ha de afectar también con el tiempo a aquellas disciplinas en las que, como hoy sucede en gran parte con la mía, el artesano mismo es propietario de los medios de trabajo (esencialmente de la biblioteca) del mismo modo que en el pasado era el artesano propietario de su taller. La evolución se encuentra en pleno desarrollo.

Las ventajas técnicas de esta situación son indudables, como lo son las de toda empresa capitalista y burocratizada. El nuevo «espíritu», sin embargo, está muy alejado de la vieja atmósfera histórica de las Universidades alemanas. En lo interno y en lo externo, existe un inmenso abismo entre el jefe de una empresa universitaria y capitalista de este género y el habitual profesor ordinario de viejo estilo. Esta diferencia afecta también a la actitud interna, aunque no quiero insistir más sobre esto. En lo interno como en lo externo, la vieja constitución de la Universidad se ha hecho ficticia. Se ha conservado, sin embargo, e incluso se ha intensificado, un elemento peculiar de la carrera académica: la cuestión de si un *Privatdozent* o un asistente tendrán alguna vez oportunidad de ocupar un puesto de profesor ordinario o de director de un Instituto sigue dependiendo del azar. Ciertamente no es sólo la casualidad la que impera, pero la casualidad reina de un modo desacostumbrado. Apenas conozco otra carrera en el mundo en la que el azar juegue un papel semejante. Estoy tanto más calificado para hablar así cuanto que yo, personalmente, tengo que agradecerle a ciertas casualidades puras el haber sido nombrado muy joven profesor ordinario de una materia en la que otros colegas mayores que yo habían producido para entonces obras más importantes que la mía. En virtud de esta experiencia, creo tener una sensibilidad muy aguda para percibir el inmerecido destino de muchos para los que la casualidad ha jugado y juega en sentido contrario y que, pese a su capacidad, no llegan a ocupar el puesto que merecen por obra de este sistema de selección.

El hecho de que el azar, y no sólo la capacidad, constituya un factor determinante, no depende exclusivamente y ni siquiera principalmente de las debilidades humanas que, naturalmente, se hacen sentir en este procedimiento de selección como en cualquier otro. Sería injusto culpar a la inferioridad personal del Ministerio de las Facultades del hecho indudable de que existan muchos mediocres que ocupan puestos importantes en las Universidades. Esto es algo que depende de las leyes de la colaboración humana, que es en este caso la colaboración de varias corporaciones: la Facultad que propone y el Ministerio. Un fenómeno paralelo nos ofrece la elección papal, cuyos procedimientos podemos seguir a lo largo de los siglos y que constituye el más importante ejemplo controlable de una selección de persona. Sólo en contadas ocasiones se ha visto coronado el cardenal considerado como «favorito». Por regla general la tiara ha ido al que ocupaba el segundo o tercer lugar en el orden de preferencias. Otro tanto ocurre con los presidentes de los Estados Unidos. Sólo excepcionalmente consigue la «nominatio» partidista y, después, el triunfo electoral, el candidato más notorio y famoso; una y otra van generalmente al que hace el número dos o tres. Los americanos han acuñado ya expresiones sociológicas técnicas para designar a este tipo de hombres y sería sumamente interesante buscar, a partir de estos ejemplos, las leyes de una selección operada mediante una voluntad colectiva. No vamos a ocuparnos aquí de esta cuestión, pero sí hay que observar que dichas leyes tienen también validez en lo que respecta a las corporaciones universitarias y que lo que puede ser motivo de asombro no es el hecho de que haya errores frecuentes, sino el de que, pese a todo, el número de nombramientos acertados sea tan elevado. Lo que es seguro es que son sólo los mediocres acomodaticios o los arribistas los que tienen posibilidades de ser nombrados cuando en los nombramientos interviene, por motivos políticos, el Parlamento, como sucede en algunos países, o el monarca o un dirigente revolucionario, como sucedía antes y sigue sucediendo ahora entre nosotros.

Ningún profesor universitario recuerda con gusto las discusiones en torno a su nombramiento, que raramente son agradables, y, sin embargo, puedo asegurar que en los numerosos casos que me ha sido dado conocer, sin excepción alguna, existía la buena voluntad

de decidir por motivos puramente objetivos.

Hay que ver las cosas con claridad. No son únicamente las insuficiencias de la selección operada a través de una decisión colectiva las que hacen tan sumamente azarosa la suerte de los destinos académicos. Todo joven que se crea llamado a la profesión académica debe tener conciencia clara de que la tarea que le aguarda tiene una doble vertiente. No le bastará con estar cualificado como sabio, sino que ha de estarlo también como profesor y estas dos cualidades no se implican recíprocamente ni muchísimo menos. Una persona puede ser un sabio excepcional y al mismo tiempo un profesor desastroso. Pienso en la actividad docente de hombres como Helmholtz o Ranke, que no son, desde luego, ejemplos únicos. Tal como están organizadas las cosas, nuestras Universidades, sobre todo las pequeñas, están empeñadas en una ridícula competencia por conseguir el mayor número posible de estudiantes. Quienes explotan el alquiler de habitaciones en las ciudades universitarias saludan con festejos al estudiante número mil, pero honran de preferencia con un desfile de antorchas al que hace llegar a dos mil el número total. El ingreso procedente de las matrículas se ve condicionado, hay que decirlo francamente, por el hecho de que estén ocupadas de modo «atractivo» las cátedras más próximas, pero aun prescindiendo de esto, es evidente que el número de matrículas constituye un signo de éxito susceptible de expresión cuantitativa, en tanto que la calidad científica no es cuantificable y que, frecuente y naturalmente, le sea negada a los innovadores audaces. Todo queda subordinado a esta obsesión de la infinita bondad y valor del gran número de estudiantes. Cuando se dice de alguien que es un mal profesor, este juicio equivale en la mayor parte de los casos a una sentencia de muerte académica, aunque se trate del mayor sabio del mundo. Para colmo, la cuestión de saber si alguien es buen o mal profesor es respondida en función de la asiduidad con que ese alguien se ve honrado por los señores estudiantes, y es bien conocido el hecho de que la afluencia de estudiantes a una cátedra determinada depende, en grado casi increíble, de circunstancias puramente externas, tales como son el temperamento del profesor o su timbre de voz. Una experiencia más que suficiente y una sobria reflexión me han enseñado a desconfiar profundamente de los cursos masivos, por inevitables que sean. La

democracia está bien dentro de su propio ámbito, pero la educación científica que, por tradición, hemos de procurar en las Universidades alemanas, es una cuestión de aristocracia espiritual y sobre esto no cabe engañarse. También es cierto que la exposición de los problemas científicos de tal modo que resulten comprensibles para una mente no educada, pero capaz, y ésta llegue (y esto es para nosotros lo único decisivo) a tener sobre ellos ideas propias, es quizás la más difícil de las tareas pedagógicas. No es, sin embargo, el número de oyentes el que decide sobre el éxito o el fracaso de este empeño. Y volviendo a nuestro tema, este arte de enseñar es, en todo caso, un don personal que nada tiene que ver con la calidad científica de un sabio. A diferencia de Francia no tenemos nosotros, sin embargo, una corporación de «inmortales» de la ciencia, de tal modo que, según nuestra tradición, las Universidades han de responder a la doble exigencia de la investigación y de la enseñanza. El que las capacidades para estas dos funciones distintas se den unidas en un mismo individuo es simple casualidad.

La vida académica es, por tanto, puro azar. Resulta casi imposible aceptar la responsabilidad de aconsejar al joven que viene a pedir una orientación sobre su posible habilitación. Si se trata de un judío hay que responderle naturalmente *lasciate ogni speranza*. Pero, en conciencia, a cualquier otro, aunque no lo sea, hay que preguntarle también: «¿cree usted que podrá soportar sin amargarse y sin corromperse el que año tras año pase por delante de usted una mediocridad tras otra?» Por supuesto, la respuesta que se recibe es siempre la misma: «Naturalmente, yo vivo sólo para mi vocación». He de decir, no obstante, que yo al menos he conocido a muy pocas personas que puedan soportar esto sin daño para su vida interior.

Era esto lo que me parecía necesario decir sobre las condiciones exteriores de la vida académica.

Creo, sin embargo, que lo que ustedes esperaban de mí era algo distinto; que les hablase de la vocación íntima del hombre de ciencia, En la actualidad la situación interior de la vocación científica está condicionada, en primer lugar, por el hecho de que la ciencia ha entrado en un estadio de especialización antes desconocido y en el que se va a mantener para siempre. Todos los trabajos que rozan con otras disciplinas, como los que

ocasionalmente hacemos y como los que los sociólogos tienen que hacer una y otra vez, se llevan a cabo con la resignada conciencia de que tal vez se están proporcionando al especialista cuestiones útiles en las que él no caería fácilmente desde su propia situación, pero que el trabajo propio, como tal, ha de quedar inevitablemente muy incompleto. Sólo mediante una estricta especialización puede tener el trabajador científico ese sentimiento de plenitud, que seguramente no se produce más de una vez a lo largo de una vida, y que le permite decir: «aquí he construido algo que durará». En nuestro tiempo la obra realmente importante y definitiva es siempre obra de especialistas. Quien no es capaz de ponerse, por decirlo así, unas anteojeras y persuadirse a sí mismo de que la salvación de su alma depende de que pueda comprobar esta conjetura y no otra alguna, en este preciso pasaje de este manuscrito, está poco hecho para la ciencia. Jamás experimentará en sí mismo lo que podríamos llamar la «vivencia» de la ciencia. Sin esta extraña embriaguez, ridícula para todos los que la ven desde fuera, sin esta pasión, sin este sentimiento de que «tuvieron que pasar milenios antes de que yo apareciera y milenios aguardaron en silencio a que yo comprobase esta hipótesis», no se tiene vocación para la ciencia y es preferible dedicarse a algo distinto. Nada tiene valor para el hombre con pasión.

Sucede, sin embargo, que por mucha, auténtica y profunda que sea esta pasión no es posible forzar con ella el resultado. No es más que una condición previa de lo que sí es decisivo, de la «inspiración». En los círculos juveniles está hoy muy extendida la idea de que la ciencia se ha convertido en una operación de cálculo que se lleva a efecto en los laboratorios o en los archivos estadísticos con el frío entendimiento, y no con toda el «alma», en algo que se produce como «en una fábrica». Frente a esta creencia hay que señalar, por de pronto, que parte de un conocimiento erróneo de lo que ocurre en una fábrica y de lo que ocurre en un laboratorio. Para llegar a producir algo valioso en uno u otro lugar es necesario que al hombre se le ocurra algo, aquello precisamente que es adecuado. Esta ocurrencia, sin embargo, no puede ser forzada y no tiene nada de frío cálculo. Por supuesto que también el frío cálculo es una condición previa. Ningún sociólogo, por ejemplo, puede lamentar el tener que dedicarse durante meses, y quizás en

su vejez, a realizar operaciones perfectamente triviales. Se paga caro el intento de descargarse de esta tarea con la ayuda de medios mecánicos, si es que realmente quiere sacarse algo de ella, aunque lo que se saca sea con frecuencia muy poca cosa. Pero si no se le «ocurre» algo concreto sobre la dirección de su cálculo y, mientras éste se está efectuando, sobre el alcance de sus posibles resultados, ni siquiera esta poca cosa se conseguirá. Sólo sobre el terreno de un duro trabajo surge normalmente la ocurrencia, aunque se den algunas excepciones a esta regla general. La ocurrencia de un aficionado puede tener el mismo o mayor alcance científico que la de un especialista, y a aficionados tenemos que agradecerles muchos de nuestros mejores planteamientos y conocimientos. El aficionado sólo se distingue del especialista (como Helmholtz decía de Robert Mayer) porque le falta la firme seguridad del método de trabajo y, en consecuencia, no está la mayor parte de las veces en situación de apreciar y controlar o, incluso, de llevar a cabo la ocurrencia. La ocurrencia no puede sustituir al trabajo, como éste a su vez no puede ni sustituir ni forzar a la ocurrencia, como no puede hacerlo tampoco la pasión. Trabajo y pasión sí pueden, en cambio, provocarla, sobre todo cuando van unidos, pero ella viene cuando quiere y no cuando queremos nosotros.

De hecho es perfectamente cierto que las mejores cosas se le ocurren a uno mientras fuma un cigarro en el sofá, como le sucedía a Ihering, o quizás, como de sí mismo dice Helmholtz con precisión de físico, mientras pasea por caminos en leve cuesta, o en cualquier otro momento. En todo caso surge cuando menos se la espera y mientras uno pena y se afana en la mesa de trabajo. Claro es que jamás surgiría si uno no tuviera tras sí esas horas de penar en la mesa de trabajo y esa preocupación constante por las cuestiones abiertas. Sea como fuere, el trabajador científico tiene que tomar también en cuenta este azar, común a todo trabajo científico, de que la inspiración puede venir o no venir. Se puede ser un destacado trabajador y no haber tenido jamás una ocurrencia valiosa. Lo que sí constituye un error grave es creer que esto ocurre sólo en la ciencia y que, por ejemplo, las cosas suceden de modo distinto en un laboratorio que en un negocio. Un comerciante o un gran industrial sin «fantasía comercial», es decir, sin ocurrencias, sin ocurrencias geniales, no pasará nunca de ser, en el mejor de los

casos, dependiente o empleado técnico, y jamás estructurará nuevas organizaciones. No es, en modo alguno, cierto que la inspiración juegue mayor papel en la ciencia que en la solución de los problemas prácticos que se plantean a un empresario moderno, aunque la soberbia de los científicos no lo crea así. Así como tampoco, en contra de lo que suele creerse, es su papel menor en la ciencia que en el arte. Es una idea infantil la de que un matemático puede llegar a un resultado científicamente valioso trabajando sobre su mesa con una regla de cálculo o cualquier otro medio mecánico o máquina de calcular. Es evidente, por supuesto, que tanto por su sentido como por los resultados a los que apunta, la fantasía matemática de un Weierstrass está orientada de modo muy distinto a la de un artista y que una y otra son cualitativamente diferentes. Pero no difieren en cuanto procesos psicológicos. Ambas son embriaguez (en el sentido de la «manía» platónica) e «inspiración».

El que alguien tenga inspiraciones científicas es cosa que depende de un destino que se nos esconde y, además, de ciertos «dones». Sobre la base de esta verdad indudable se ha originado una actitud, muy extendida, sobre todo, y por razones bien comprensibles entre la juventud, con la que se rinde a ciertos ídolos un culto del que encontramos muestras en todas las esquinas y en todos los periódicos. Estos ídolos son la «personalidad» y la «vivencia». Ambos están estrechamente conectados y predomina la idea de que es la segunda la que contribuye a formar la primera, a cuya esencia pertenece. La gente se atormenta por «acumular vivencias», puesto que eso es lo que se espera de una personalidad y si no lo consigue tiene que comportarse, al menos, como si hubiese recibido ese don. Antes esa «vivencia» se llamaba en alemán «sensación», y se tenía, me parece, una idea más correcta de lo que es y lo que significa la «personalidad».

Distinguidos oyentes: En el campo de la ciencia sólo tiene «personalidad» quien está pura y simplemente al servicio de la causa. Y no es sólo en el terreno científico en donde sucede así. No conocemos ningún gran artista que haya hecho otra cosa que servir a su arte y sólo a él. Incluso en una personalidad como la de Goethe, el arte ha resultado perjudicado por la libertad que el artista se tomó de querer hacer de su propia «vida» una obra de arte. Quizás se ponga en duda esta afirmación, pero, en todo caso,

hay que ser un Goethe para poder permitirse tal libertad, y nadie me negará que hasta un hombre de esa categoría, de los que sólo aparecen una vez cada mil años, tiene que pagar un precio por ella. Lo mismo sucede en lo que respecta a la política, de la que no hemos de tratar hoy.

En el terreno científico es absolutamente seguro que carece de «personalidad» quien se presenta en escena como «empresario» de la causa a la que debería servir, intenta legitimarse mediante su «vivencia» y continuamente se pregunta: «¿cómo podría yo demostrar que soy algo más que un simple especialista?, ¿cómo hacer para decir algo que en su forma o en su fondo nadie haya dicho antes que yo?». Es esta una actitud muy generalizada que indefectiblemente empequeñece y que rebaja a aquel que tal pregunta se hace, mientras que, por el contrario, la entrega a una causa y sólo a ella eleva a quien así obra hasta la altura y dignidad de la causa misma. También en este punto ocurre lo mismo al científico y al artista.

Pero pese a la existencia de estas condiciones previas comunes tanto a nuestro trabajo como al trabajo artístico, el trabajo científico está sometido a un destino que lo distingue profundamente de aquél. El trabajo científico, en efecto, está inmerso en la corriente del progreso, mientras que en el terreno del arte, por el contrarío, no cabe hablar de progreso en este sentido. No es cierto que la obra de arte de una época que dispone de nuevos medios técnicos o de conocimientos más profundos sobre las leyes de la perspectiva esté, sólo por esto, por encima de otra obra producida en una época en la que ni existían estos medios ni se conocían esas leyes, con tal, naturalmente, de que esta última sea material y formalmente justa, es decir, con tal de que haya elegido y tratado su objeto como era posible hacerlo artísticamente careciendo de esos medios y de esas leyes. Una obra de arte que sea realmente «acabada» no será nunca superada ni envejecerá jamás. El individuo podrá apreciar de manera distinta la importancia que para él, personalmente, tiene esa obra, pero nadie podrá decir nunca de una obra que esté realmente «lograda» en sentido artístico, que ha sido «superada» por otra que también lo esté. En la ciencia, por el contrario, todos sabemos que lo que hemos producido habrá quedado anticuado dentro de diez o de veinte o de

cincuenta años. Ese es el destino y el sentido del trabajo científico y al que éste, a diferencia de todos los demás elementos de la cultura, que están sujetos a la misma ley, está sometido y entregado. Todo «logro» científico implica nuevas «cuestiones» y ha de ser superado y ha de envejecer. Todo el que quiera dedicarse a la ciencia tiene que contar con esto. Ciertamente existen trabajos científicos que pueden guardar su importancia de modo duradero como «instrumentos de gozo» a causa de su calidad artística o como medios de preparación para el trabajo. En todo caso, hay que repetir que el ser superados necesariamente no es sólo el destino de todos nosotros, sino también la finalidad propia de nuestra tarea común. No podemos trabajar sin la esperanza de que otros han de llegar más allá que nosotros, en un progreso que, en principio, no tiene fin. Llegamos así al problema del sentido de la ciencia.

No es fácil de entender, en efecto, que algo que está sometido a tal ley tenga en sí mismo sentido y sea en sí mismo comprensible. ¿Por qué ocuparse de algo que, en realidad, no tiene ni puede tener nunca fin? Una primera respuesta es la de que eso se hace con una finalidad práctica o, en términos más amplios, técnica: para poder orientar nuestro comportamiento práctico en función de las expectativas que la experiencia científica nos ofrece. Esta respuesta es correcta, pero sólo tiene sentido para el hombre práctico. ¿Cuál es, sin embargo, la actitud íntima del hombre de ciencia respecto de su profesión? En el caso, naturalmente, de que se ocupe de ello. Afirma que cultiva la ciencia «por sí misma» y no porque otros consigan con ella éxitos técnicos o económicos, o puedan alimentarse, vestirse, alumbrarse o gobernarse mejor. ¿Pero en qué sentido cree él que tiene que entregarse a crear algo destinado indefectiblemente a envejecer, sumergirse en esta empresa dividida en parcelas especializadas y carente de término final? La respuesta a esta cuestión exige algunas consideraciones de orden general.

El progreso científico constituye una parte, la más importante, de ese proceso de intelectualización al que, desde hace milenios, estamos sometidos y frente al cual, por lo demás, se adopta hoy frecuentemente una actitud extraordinariamente negativa.

Tratemos de ver claramente, por de pronto, qué es lo que significa desde el punto de vista práctico esta racionalización intelectualista operada a través de la ciencia y de la técnica

científicamente orientada. ¿Significa, quizás, que hoy cada uno de los que estamos en esta sala tiene un conocimiento de sus propias condiciones de vida más claro que el que de las suyas tenía un indio o un hotentote? Difícilmente será eso verdad. A no ser que se trate de un físico, quien viaja en tranvía no tendrá seguramente ni idea de cómo y por qué aquello se mueve. Además, tampoco necesita saberlo. Le basta con poder «contar» con el comportamiento del tranvía y orientar así su propia conducta, pero no sabe cómo hacer tranvías que funcionen. El salvaje sabe muchísimo más acerca de sus propios instrumentos. Si se trata de gastar dinero, podría apostar a que, aunque se encuentren en esta sala algunos economistas, obtendríamos tantas respuestas distintas como sujetos interrogados si se nos ocurriera preguntar por qué con una misma cantidad de dinero podemos comprar, según las ocasiones, cantidades muy distintas de la misma cosa. El salvaje, por el contrario, sabe muy bien cómo conseguir su alimento cotidiano y cuáles son las instituciones que le ayudan para eso. La intelectualización y racionalización crecientes no significan, pues, un creciente conocimiento general de las condiciones generales de nuestra vida. Su significado es muy distinto; significan que se sabe o se cree que en cualquier momento en que se quiera se puede llegar a saber que, por tanto, no existen en torno a nuestra vida poderes ocultos e imprevisibles, sino que, por el contrario, todo puede ser dominado mediante el cálculo y la previsión. Esto quiere decir simplemente que se ha excluido lo mágico del mundo. A diferencia del salvaje, para quien tales poderes existen, nosotros no tenemos que recurrir ya a medios mágicos para controlar los espíritus o moverlos a piedad. Esto es cosa que se logra mercer a los medios técnicos y a la previsión. Tal es, esencialmente, el significado de la intelectualización.

Ahora bien, cabe preguntarse si todo este proceso de desmagificación, prolongado durante milenios en la cultura occidental, si todo este «progreso» en el que la ciencia se inserta como elemento integrante y fuerza propulsora, tiene algún sentido que trascienda de lo puramente práctico y técnico. Este problema está planteado de manera ejemplar en la obra de León Tolstoi, quien llega a él por un camino peculiar. Su meditación se va centrando cada vez más en una sola cuestión, la de si la muerte

constituye o no un fenómeno con sentido. Su respuesta es que para el hombre culto la muerte no tiene sentido. La vida individual civilizada, instalada en el «progreso», en lo infinito, es incapaz, según su propio sentido, de término alguno. Siempre hay un Progreso más allá de lo ya conseguido, y ningún mortal puede llegar a las cimas situadas en el infinito. Abraham o cualquier campesino de los viejos tiempos moría «viejo y saciado de vivir» porque estaba dentro del círculo orgánico de la vida; porque, de acuerdo con su sentido inmanente, su vida le había ya dado al término de sus días cuanto la vida podía ofrecer; porque no quedaba ante él ningún enigma que quisiera descifrar y podía así sentirse «satisfecho». Por el contrario, un hombre civilizado, inmerso en un mundo que constantemente se enriquece con nuevos saberes, ideas y problemas, puede sentirse «cansado de vivir», pero no «saciado». Nunca habrá podido captar más que una porción mínima de lo que la vida del espíritu continuamente alumbra, que será, además, algo provisional, jamás definitivo. La muerte resulta así para él un hecho sin sentido. Y como la muerte carece de sentido, no lo tiene tampoco la cultura en cuanto tal, que es justamente la que con su insensata «progresividad» priva de sentido a la muerte. En todas sus novelas tardías se repite esta nota fundamental del arte de Tolstoi.

¿Qué pensar de todo esto? ¿Tiene el «progreso» en cuanto tal un sentido cognoscible que vaya más allá de lo puramente técnico, de tal modo que su servicio constituye una vocación significativa? Es imprescindible plantear esta cuestión. El problema ya no es así sólo el de la vocación del científico, el del significado que la ciencia tiene para quien a ella se entrega. Se trata ya de otra cosa, de determinar qué es la vocación científica dentro de la vida toda de la humanidad y cuál es su valor.

Es increíble la diferencia que en este punto existe entre el pasado y el presente. Recuerden ustedes el maravilloso cuadro que se nos describe al comienzo del Libro Séptimo de la República de Platón: Un grupo de hombres se encuentran encadenados en una caverna, con los rostros dirigidos a la pared del fondo y volviendo las espaldas a la luz, de tal modo que sólo pueden ver las sombras que danzan en la pared y tratar de averiguar la relación que entre ellas existe. Uno de ellos logra, al fin, romper las cadenas, se vuelve

y mira hacia el sol. Cegado, se mueve a tientas y cuenta balbuciente lo que ve. Los demás le llaman loco, pero, poco a poco, el liberado aprende a ver en la luz y asume entonces la tarea de descender hasta donde sus compañeros quedaron para librarlos de sus cadenas y conducirlos a ella. Este es el filósofo y la luz del sol es la verdad de la ciencia, que no busca apariencias y sombras, sino el verdadero ser.

¿Quién tiene hoy una actitud semejante frente a la ciencia? El sentimiento hoy predominante, especialmente entre la juventud, es más bien el contrario. Las construcciones intelectuales de la ciencia son hoy para los jóvenes un reino ultraterreno de artificiosas abstracciones que tratan de aferrar en sus pálidas manos la sangre y la savia de la vida real sin conseguirlo jamás. Es aquí, en la vida, en lo que para Platón no era sino un juego de sombras en la pared, en donde late la verdadera realidad. Todo lo demás no son sino fantasmas vacíos desviados de la realidad. ¿Cómo pudo llegar a producirse este cambio? El apasionado entusiasmo de Platón en la República se explica, en último término, por el descubrimiento reciente de uno de los mayores instrumentos del conocimiento científico, del concepto. Fue Sócrates quien descubrió su alcance, aunque no sea él el único descubridor del concepto. Ya en la India pueden encontrarse elementos lógicos muy semejantes a los de Aristóteles. En ningún sitio fuera de Grecia se tiene, sin embargo, conciencia de su importancia. Fue allí en donde por vez primera fue visto como un instrumento utilizable, merced al cual puede colocarse a cualquier persona en el torno de la lógica y no permitirle escapar de él a menos que confiese, o bien que no sabe nada, o bien que ésta y no otra alguna es la verdad eterna que, a diferencia de las acciones e impulsos de los hombres ciegos, no ha de pasar jamás. Esta fue la inaudita vivencia de los discípulos de Sócrates. De ella parecía necesariamente deducirse que una vez que se hubiese encontrado el concepto de lo bello, de lo bueno, de la bravura, del alma o de cualquier otra cosa, también podría encontrarse su verdadero ser, quedando así abierto el camino que permitiría enseñar y aprender cuál es el modo justo de comportarse en la vida y, sobre todo, de comportarse como ciudadano. Para el heleno, cuyo pensamiento es radicalmente político, todo depende, en efecto, de esta última cuestión decisiva, cuya investigación

constituye el sentido más hondo de la ciencia.

Junto a este descubrimiento del espíritu helénico aparece, como fruto del Renacimiento, el segundo gran instrumento del trabajo científico: el experimento racional como medio de una experiencia controlada y digna de confianza, sin la cual no sería posible la ciencia empírica actual. También ya antes de esta época se había experimentado. Se habían efectuado, por ejemplo, experimentos psicológicos en la India al servicio de la técnica ascética del yoga, y experimentos matemáticos tanto en Grecia como en la Europa medieval, allí con finalidades de técnica militar y aquí para la explotación de minas. La elevación del experimento como tal a principio de la investigación es, sin embargo, obra del Renacimiento. Los pioneros de esta nueva senda son los primeros grandes artistas modernos, Leonardo y sus pares, pero sobre todo y muy caracterizadamente los músicos experimentales del siglo XVI, con su clavicordio de pruebas. De ellos la experimentación pasó a la ciencia, especialmente por obra de Galileo, a la teoría, a través de Bacon, y más tarde a cada una de las disciplinas científicas singulares en las Universidades del Continente, sobre todo las italianas y las holandesas.

¿Qué significado tenía la ciencia para estos hombres situados en las fronteras de la modernidad? Para los artistas experimentales del tipo de Leonardo y de los innovadores musicales, la ciencia significaba el camino hacia el arte verdadero, que para ellos era también el de la verdadera naturaleza. Había que elevar el arte a la categoría de la ciencia y esto significaba sobre todo que, por su rango social y el sentido de su vida, el artista tenía que ser equiparado con el doctor. Esta es la ambición que yace en el fondo del *Tratado de la Pintura* de Leonardo ¿Podríamos decir hoy que la ciencia es el «camino hacia la naturaleza»? Esto sonaría como una blasfemia en los oídos de la juventud. Hoy se trata más bien de lo contrario, de liberarse del intelectualismo científico para volver hacia nuestra propia naturaleza y, a través de ella, hacia la naturaleza en general. ¿El camino que lleva al arte pleno? Esta afirmación ni siquiera requiere crítica. Pero es que en el momento del hacimiento de las ciencias exactas de la naturaleza todavía se esperaba más de ellas. Si recuerdan la frase de Swammerdam («aquí, en la anatomía de un piojo, les traigo una prueba de la

Providencia divina»), verán ustedes que el trabajo científico, indirectamente influenciado por el protestantismo y el puritanismo, se consideraba a sí mismo en aquel tiempo como el camino hacia Dios. Es esta una actitud que no comparten ya los filósofos de su tiempo, con sus conceptos y deducciones. Toda la teología pietista de esa época, especialmente Spener, sabía ya que no era posible encontrar a Dios por ese camino, que era el seguido durante la Edad Media. Dios está escondido, sus caminos no son nuestros caminos ni sus pensamientos los nuestros. En las ciencias exactas de la naturaleza, sin embargo, en donde sus obras podían captarse físicamente, se esperaba poder hallar las huellas de sus propósitos respecto del mundo. ¿Qué es lo que hoy sucede? Excepto alguno de esos niños grandes que frecuentemente se mueven en el mundo de las ciencias naturales, ¿quién cree todavía hoy que los conocimientos astronómicos, biológicos, físicos o químicos pueden enseñarnos algo sobre el sentido del mundo o siquiera sobre el camino por el que pueden hallarse indicios de ese sentido, en el supuesto de que exista? Si tales conocimientos tienen algún efecto es más bien el de secar de raíz la fe en que existe algo que pueda ser llamado «sentido» del mundo. ¿La ciencia camino hacia Dios? ¿Camino hacia Dios ese poder específicamente ajeno a la divinidad? Que se lo confiese o no, nadie puede tener hoy dudas en el fondo de su ser de que la ciencia es ajena a la idea de Días. La emancipación respecto del racionalismo y el intelectualismo de la ciencia constituye la premisa fundamental para vivir en comunidad con lo divino. Esta expresión u otra sensiblemente análoga es uno de los enunciados fundamentales que brota del sentimiento de nuestra juventud religiosa o de aquella parte de nuestra juventud que aspira a tener una vivencia religiosa. Lo que le interesa no es, por lo demás, la vivencia religiosa, sino la vivencia en general. Lo que sí es extraño es el camino que para ello se toma y que consiste, en definitiva, en elevar a la conciencia y colocar bajo la lupa de la razón lo único que hasta ahora no se había visto afectado por el intelectualismo, la esfera de lo irracional. Esto es lo que en la práctica está aconteciendo con el moderno romanticismo intelectual de lo irracional. El camino para liberarse del intelectualismo lleva justamente al punto opuesto de aquel que se proponían alcanzar quienes lo emprendieron.

Tras la aniquiladora crítica nietzscheana de aquellos «últimos hombres» que «habían encontrado la felicidad», puedo dejar de lado el ingenuo optimismo que festejaba en la ciencia, es decir, en la técnica científicamente fundamentada, el camino hacia la «felicidad». ¿Quién cree hoy día en eso, si se exceptúan algunos niños grandes de los que pueblan las cátedras o las salas de redacción de los periódicos?

Volvamos atrás. Dados estos supuestos y teniendo en cuenta que, como acabamos de decir, han naufragado ya todas esas ilusiones que veían en la ciencia el camino «hacia el verdadero ser», «hacia el arte verdadero», «hacia la verdadera naturaleza», «hacia el verdadero Dios», «hacia la felicidad verdadera», ¿cuáles el sentido que hoy tiene la ciencia como vocación? La respuesta más simple es la que Tolstoi ha dado con las siguientes palabras: «La ciencia carece de sentido puesto que no tiene respuesta para las únicas cuestiones que nos importan, las de qué debemos hacer y cómo debemos vivir». Difícilmente podría discutirse el hecho de que, efectivamente, no responde a estas cuestiones. El problema está, sin embargo, en el sentido en que puede decirse que no ofrece «ninguna» respuesta, y en si tal vez, a falta de respuesta, la ciencia no contribuye, en cambio, a plantear adecuadamente estas cuestiones.

Hoy en día se suele hablar con frecuencia de una ciencia «sin supuestos previos». ¿Existe tal cosa? Todo depende, desde luego, del sentido que se dé a esta expresión. Todo trabajo científico tiene siempre como presupuesto la validez de la Lógica y de la Metodología, que son los fundamentos generales de nuestra orientación en el mundo. Estos supuestos no suscitan grandes problemas, al menos en lo que toca a las cuestiones que ahora nos ocupan. Sin embargo, todo trabajo científico tiene aún otro supuesto necesario, el de que el resultado que con él se intenta obtener es «importante», en el sentido de que es «digno de ser sabido». Con este supuesto vuelven evidentemente a planteársenos todos nuestros problemas, pues él no es a su vez científicamente demostrable. Sólo cabe interpretarlo de acuerdo con su sentido último y aceptarlo o rechazarlo, según cuál sea la actitud de cada uno frente a la vida.

La relación del trabajo científico con estos supuestos previos es,

además, muy distinta según la estructura de las diferentes ciencias. Las ciencias naturales, como la Física, la Química o la Astronomía, presuponen como algo evidente por sí mismo que las leyes que estas ciencias logran construir acerca del acontecer cósmico son dignas de ser conocidas. Y esto no sólo porque con estos conocimientos pueden conseguirse éxitos técnicos, sino también en quien las cultiva por «vocación», «por el conocimiento mismo». Este supuesto no es en sí mismo demostrable, así como tampoco puede demostrarse que sea digno de existir el mundo que tales leyes describen, que ese mundo tenga un sentido y que tenga sentido vivir en él. Por esto las ciencias de la naturaleza no se plantean estas cuestiones.

Pensemos ahora, por ejemplo, en una ciencia tan altamente desarrollada desde el punto de vista científico como es la Medicina moderna. El «presupuesto» general de la tarea médica es, expresado en sus términos más simples, el de que hay que conservar la vida como tal y hay que disminuir cuanto se pueda el sufrimiento. Se trata de un supuesto muy problemático. El médico, gracias a sus recursos, mantiene vivo al enfermo incurable aunque éste le suplique que lo libere de la vida, aunque los parientes, para quienes esa vida carece ya de valor, que quieren verla liberada del dolor o que no pueden soportar los costos que implica el mantenerla (puede tratarse, por ejemplo, de un loco paupérrimo) estén deseando consciente o inconscientemente, y no sin razón, la muerte del enfermo. Sólo el Código Penal y los supuestos sobre los que la Medicina se asienta impiden que el médico se aparte de esta línea de conducta. La Medicina no se pregunta si la vida es digna de ser vivida o cuándo lo deja de ser. Todas las ciencias de la naturaleza responden a la pregunta de qué debemos hacer si queremos dominar técnicamente la vida. Las cuestiones previas de si debemos y, en el fondo, queremos conseguir este dominio y si tal dominio tiene verdaderamente sentido son dejadas de lado o, simplemente, son respondidas afirmativamente de antemano. Pensemos ahora en una disciplina distinta, como es la Ciencia del Arte. La estética parte del hecho de que existen obras de arte y trata de averiguar en qué condiciones se produce este hecho. No se plantea, sin embargo, el problema de si el reino del arte no es, quizás, un reino de la magnificencia diabólica, un reino de este mundo que es por eso

mismo, en su más profundo sentido, un reino enemigo de Dios y, en cuanto a su espíritu profundamente aristocrático, enemigo también de la fraternidad entre los hombres. Por esto la estética no se pregunta si deben existir o no obras de arte. Otro tanto ocurre con la jurisprudencia, que se limita a constatar lo que es válido según las reglas del pensamiento jurídico, en parte estrictamente lógico y en parte vinculado por unos esquemas convencionalmente construidos. Su función es la de determinar cuándo son obligatorias determinadas normas jurídicas y determinados métodos para su interpretación. No responde, en cambio, a la cuestión de si debe existir el Derecho o de si deben establecerse precisamente esas normas y no otras; sólo puede indicar que si quiere obtenerse tal fin, el medio apropiado para alcanzarlo, de acuerdo con las reglas de nuestro pensamiento jurídico, es tal o cual norma. O piensen ustedes, por último, en las ciencias históricas. Enseñan a comprender los fenómenos políticos, artísticos, literarios y sociales teniendo en cuenta las circunstancias de su aparición, pero no tienen respuesta para la cuestión de si tales fenómenos debieron o deben existir, o si vale la pena molestarse en conocerlos. Da por supuesto que existe un interés en participar, mediante este conocimiento, en la comunidad de los «hombres cultos», pero es incapaz de probar esto «científicamente» ante nadie. El hecho de tomar como supuesto la existencia de ese interés no basta para hacerlo evidente por sí mismo, cosa que, desde luego, no es en modo alguno.

Reduzcámonos ahora a las disciplinas que yo tengo más próximas, es decir, a la Sociología, la Historia, la Economía, la Teoría del Estado y esa especie de Filosofía de la Cultura que se propone como tarea la interpretación de todos los fenómenos de este género. Se dice, y es afirmación que yo suscribo, que la política no tiene cabida en las aulas. En primer lugar no deben hacer política los estudiantes. Yo lamentaría el hecho de que los estudiantes pacifistas de Berlín armaran un escándalo en el aula de mi antiguo colega Dietrich Schäfer con la misma fuerza con que lamento el escándalo que, según parece, le han organizado los estudiantes antipacifistas al profesor Foerster, de quien tan alejado estoy, sin embargo, en cuanto a opiniones. Pero tampoco han de hacer política en las aulas los profesores, especialmente y menos

que nunca cuando han de ocuparse de la política desde el punto de vista científico. Las tomas de posición política y el análisis científico de los fenómenos y de los partidos politicos son dos cosas bien distintas. Si se habla de democracia en una asamblea popular no es para hacer secreto de la propia actitud; precisamente lo moralmente obligatorio es, por el contrario, el tomar partido. Las palabras que entonces se utilizan no son instrumento de análisis científico, sino de propaganda política frente a los demás. No son rejas de arado para labrar el terreno del pensamiento contemplativo, sino espadas para acosar al enemigo, medios de lucha. Utilizar la palabra de este modo en un aula o en una conferencia sería, por el contrario, un sacrilegio. Cuando en estas ocasiones haya que referirse a la «democracia», habrá que presentar sus distintas formas, analizar su funcionamiento, señalar qué consecuencias tienen para la vida cada una de esas formas, contraponerlas a las formas no democráticas de ordenación política y tratar de que, en la medida de lo posible, el auditor se coloque en situación de poder tomar posición al respecto a partir de sus propios ideales básicos. El verdadero maestro, no obstante, se guardará muy mucho de empujar hacia una posición determinada aprovechando su labor en la cátedra, ni directamente ni a través de sugerencias, pues «el dejar que los hechos hablen por sí mismos» constituye la forma más desleal de ejercer presión sobre el auditorio.

¿Cuál es la razón de no debamos hacer esto? De antemano he de decir que algunos muy estimados colegas míos entienden que es imposible poner en práctica esta autolimitación y que aunque no lo fuera no se trataría sino de un puro capricho. Ciertamente no cabe demostrarle a nadie científicamente de antemano cuál es su deber como profesor. Lo único que se le puede exigir es que tenga la probidad intelectual necesaria para comprender que existen dos tipos de problemas perfectamente heterogéneos: de una parte la constatación de los hechos, la determinación de contenidos lógicos o matemáticos o de la estructura interna de fenómenos culturales; de la otra, la respuesta a la pregunta por el valor de la cultura y de sus contenidos concretos y, dentro de ella, de cuál debe ser el comportamiento del hombre en la comunidad cultural y en las asociaciones políticas. Si alguien pregunta que por qué no se pueden tratar en el aula los problemas de este segundo género hay

que responderle que por la simple razón de que no está en las aulas el puesto del demagogo o del profeta. Para unos y otros ha sido dicho: «Id por calles y plazas y hablad allí públicamente». Es decir, vé allí en donde se te puede hacer críticas. En el aula es el profesor el que habla en tanto que los oyentes han de callar; para hacer su carrera, los estudiantes están obligados a asistir a las clases del profesor y en ellas no se le permite a nadie hacerle críticas. Me parece de una absoluta falta de responsabilidad que el profesor aproveche estas circunstancias para marcar a los estudiantes con sus propias opiniones políticas, en lugar de limitarse a cumplir su misión específica, que es la de serles útil con sus conocimientos y con su experiencia científica. Por supuesto, es siempre posible que algún profesor sólo consiga a medias prescindir de sus simpatías políticas. En este caso se expondrá a las más agudas críticas de su propia conciencia. Este hecho, en definitiva, nada prueba. También son posibles los errores puramente objetivos y tampoco ellos suponen un argumento en contra del deber de buscar la verdad. Además, es también el interés científico el que me hace condenar esa actitud. Basándome en la obra de nuestros historiadores, me comprometo a ofrecer la prueba de que allí en donde un hombre de ciencia permite que se introduzcan sus propios juicios de valor deja de tener una plena comprensión del tema. Por lo demás, esta cuestión excede, con mucho, del tema que nos proponemos tratar hoy y exigiría por sí sola un largo tratamiento.

Me limitaré a preguntar que cómo es posible imponer un mismo criterio evaluativo a un católico y a un masón que asistan juntos a un curso sobre las formas de gobierno, las distintas Iglesias o la historia de las religiones. Evidentemente eso es cosa que no puede lograrse. Y, sin embargo, el profesor ha de querer y ha de intentar ser tan útil al uno como al otro con sus conocimientos y métodos. Podrían objetarme ustedes, y con razón, que un católico creyente no aceptará jamás los hechos que, sobre las circunstancias que dieron origen al Cristianismo, le exponga un profesor que no comparta sus presupuestos dogmáticos. Aunque esto sea absolutamente cierto, la diferencia subsiste y estriba en lo siguiente: La ciencia «sin supuestos previos», en el sentido de que rechaza toda vinculación religiosa, no reconoce en cuanto a ella ni el «milagro» ni la «revelación». Si los aceptase traicionaría sus propios «presupuestos»,

en tanto que el creyente acepta tanto el uno como la otra. Esa ciencia «sin supuestos previos» no exige de él nada menos (pero tampoco nada más) que el reconocimiento de que si se debe explicar el origen del Cristianismo sin tomar en cuenta esos factores, que para una explicación empírica no tienen valor causal, hay que explicarlo precisamente en la forma en que se intenta. Esto sí puede reconocerlo sin faltar a su fe.

¿Pero, tendrá entonces sentido la aportación de la ciencia para aquellos a quienes dejan indiferentes los hechos y para los que sólo cuenta la toma de posición en la práctica? Tal vez sí. Por de pronto nos encontramos con esto: la primera tarea de un profesor es la de enseñar a sus alumnos a aceptar los hechos incómodos; quiero decir, aquellos hechos que resultan incómodos para la corriente de opinión que los alumnos en cuestión comparten, y para todas las corrientes de opinión, incluida la mía propia, existen hechos incómodos. Creo que cuando un profesor obliga a sus oyentes a acostumbrarse a ello les está dando algo más que una simple aportación intelectual. Llegaría incluso a la inmodestia de utilizar la expresión «aportación ética», aunque pueda sonar como un término en demasía patético para calificar una evidencia tan trivial.

Hasta ahora no he hablado sino de las razones prácticas que aconsejan al profesor evitar la imposición de sus propias posturas personales a sus alumnos. Pero no son estas razones las únicas que existen. La imposibilidad de hacer una defensa «científica» de las posturas prácticas (excepto en aquellos casos en que se trata de determinar los medios mejores para alcanzar un fin dado de antemano) brota de motivos mucho más hondos. Esa defensa es ya absurda en principio porque los distintos sistemas de valores existentes libran entre sí una batalla sin solución posible. El viejo Mill, cuya filosofía no quiero por eso alabar, dice en una ocasión, y en este punto sí tiene razón, que en cuanto se sale de la pura empírica se cae en el politeísmo. La afirmación parece superficial y paradójica, pero contiene una gran verdad. Si hay algo que hoy sepamos bien es la verdad vieja y vuelta a aprender de que algo puede ser sagrado, no sólo aunque no sea bello, sino porque no lo es yen la medida en que no lo es. En el capítulo LIII del Libro de Isaías y en el Salmo XXI pueden encontrar ustedes referencias sobre ello. También sabemos que algo puede ser bello, no sólo aunque no sea

bueno, sino justamente por aquello por lo que no lo es. Lo hemos vuelto a saber con Nietzsche y, además, lo hemos visto realizado en *Las flores del mal*, como Baudelaire tituló su libro de poemas. Por último, pertenece a la sabiduría cotidiana la verdad de que algo puede ser verdadero aunque no sea ni bello, ni sagrado, ni bueno. No obstante, éstos no son sino los casos más elementales de esa contienda que entre sí sostienen los dioses de los distintos sistemas y valores. Cómo puede pretenderse decidir científicamente entre el valor de la cultura francesa y el de la alemana es cosa que no se me alcanza. También aquí son distintos dioses los que entre sí combaten. Y para siempre.

Sucede, aunque en otro sentido, lo mismo que sucedía en el mundo antiguo cuando éste no se había liberado aún de sus dioses y demonios. Así como los helenos ofrecían sacrificios primero a Afrodita, después de Apolo y, sobre todo, a los dioses de la propia ciudad, así también sucede hoy, aunque el culto se haya desmitificado y carezca de la plástica mítica, pero íntimamente verdadera, que tenía en su forma original. Sobre estos dioses y su eterna contienda decide el destino, no una «ciencia». Lo único que puede comprenderse es qué cosa sea lo divino en uno u otro orden o para un orden u otro. Aquí concluye todo lo que un profesor puede decir en la cátedra sobre el asunto, lo cual no quiere decir, por supuesto, que con eso concluya el problema vital mismo. Poderes muy otros que los de las cátedras universitarias son los que tienen aquí la palabra. ¿Quién osaría «refutar científicamente» la ética del Sermón de la Montaña, o el principio que ordena «no resistirás al mal» o la parábola que aconseja ofrecer la otra mejilla? Y, sin embargo, es claro que desde el punto de vista mundanal es una ética de la indignidad la que de esa forma se está predicado. Hay que elegir entre la dignidad religiosa que esta ética ofrece y la dignidad viril que, por el contrario, ordena «resistirás al mal, pues en otro caso serás corresponsable de su triunfo». Según la postura básica de cada cual, uno de estos principios resultará divino y el otro diabólico, y es cada individuo el que ha de decidir quién es para él Dios y quién el demonio. Otro tanto sucede en los restantes órdenes de la vida. El grandioso racionalismo de una vida ética y metódicamente ordenada que resuena en el fondo de toda profecía religiosa destronó aquel politeísmo en favor de «el único que hace

falta», pero después, enfrentado a las realidades de la vida interna y externa, se vio obligado a esos compromisos y relativizaciones que conocemos por la historia del Cristianismo. Hoy todo eso es ya «rutina» religiosa. Los numerosos dioses antiguos, desmitificados y convertidos en poderes impersonales, salen de sus tumbas, quieren dominar nuestras vidas y recomienzan entre ellos la eterna lucha. Lo que tan duro resulta para el hombre moderno, y especialmente para la generación joven, es esta rutina. Toda esa búsqueda de la «vivencia» procede de una debilidad, pues debilidad es la incapacidad para mirar de frente el rostro severo del destino de nuestro tiempo.

El destino de nuestra cultura es, sin embargo, el de volver a tomar conciencia clara de esta situación que habíamos dejado de percibir, cegados durante todo un milenio por la orientación exclusiva (o que se pretendía exclusiva) de nuestra conducta en función del *pathos* grandioso de la ética cristiana.

Pero basta ya de estas cuestiones que tan lejos nos llevan. A todo lo que acabamos de decir una parte de nuestra juventud contestaría diciendo: «Sí, pero, de todas formas, nosotros asistimos a clase para algo más que para escuchar análisis y verificaciones de hechos». El error en que esta actitud incurre es el de buscar en el profesor algo que éste no puede dar. Buscan en él un caudillo y no un maestro pero sólo como maestros se nos concede la cátedra. Se trata de dos cosas bien distintas y ustedes pueden convencerse fácilmente de esta dualidad. Permítanme que me refiera de nuevo a América porque es allí en donde con frecuencia pueden verse estas cuestiones en su más flagrante originalidad. El muchacho americano aprende infinitamente menos cosas que el nuestro. Pese a la increíble serie de exámenes a que se ve sometido, no se ha convertido todavía en ese hombre-examen absoluto que es el estudiante alemán. En efecto, la burocratización, que exige el diploma como billete de entrada al reino de los cargos, está allí en sus comienzos. El joven americano no le tiene respeto a nada ni a nadie, a ninguna tradición ni a ningún cargo, pero sí al éxito personal de quien lo ocupa. Es esto lo que los americanos llaman «democracia». Por desgarradamente que la realidad se comporte respecto de este sentido de la palabra, el sentido es éste yeso es lo que aquí nos importa. Frente al profesor que tiene delante, el

muchacho americano piensa que le está vendiendo sus conocimientos y sus métodos a cambio del dinero de su padre, exactamente del mismo modo que la verdulera le vende a su madre una col. Esto es todo. Si el profesor es además campeón de fútbol, lo aceptará como jefe en este terreno, pero si no lo es (o no es algo del mismo estilo en cualquier otro deporte), no pasará de ser maestro y a ningún joven americano se le ocurrirá querer comprarle «visiones del mundo» o reglas adecuadas para el gobierno de su vida. Es seguro que, formuladas así las cosas, nosotros las rechazaríamos. Pero de lo que se trata ahora es de determinar si en este modo de ver las cosas, que deliberadamente he exagerado un tanto, no se encierra una pizca de verdad.

Mis queridos estudiantes: ustedes acuden a nosotros demandándonos cualidades de caudillo sin pensar antes que el noventa por ciento de los profesores ni pretenden ni pueden pretender ser, no sólo campeones en el fútbol de la vida, sino tampoco «caudillos» en lo que respecta al modo de vivir. Piensen ustedes que el valor de un hombre no depende de sus cualidades de caudillo y que, en todo caso, no son las cualidades que hacen de un hombre un sabio sobresaliente y un gran profesor las mismas que se requieren en el que ha de actuar de caudillo para la orientación en la vida y especialmente en la política. Es pura casualidad que un profesor posea también esas cualidades, y resulta muy arriesgado que alguien que ocupa una cátedra se vea solicitado para ponerlas en práctica. Más arriesgado aún sería que se dejase decidir a cada profesor universitario si tiene que comportarse o no como caudillo en el aula. Los más inclinados a ello son, frecuentemente, los menos capacitados y, en todo caso, lo sean o no lo sean, su situación en la cátedra difícilmente ofrece ocasión para probarlo. El profesor que se siente llamado a ser consejero de la juventud y que goza de la confianza de ésta puede realizar su labor en el contacto personal de hombre a hombre. Y si se siente llamado a intervenir en los conflictos existentes entre las distintas concepciones del mundo y las diversas opiniones, que lo haga en la plaza pública, en donde discurre la vida, en la prensa, en reuniones, en asociaciones o en donde quiera, no en las aulas. Resulta demasiado cómodo mostrar la fortaleza de sus opiniones allí en donde los que le escuchan, que quizá piensen de otro modo, están condenados al silencio.

Ustedes preguntarán, por último: «si todo esto es así, ¿qué es lo que de realmente positivo aporta la ciencia para la "vida" práctica y personal?». Con esto nos encontramos de nuevo ante el problema de su «vocación». Por de pronto, la ciencia proporciona conocimientos sobre la técnica que, mediante la previsión, sirve para dominar la vida, tanto las cosas externas como la propia conducta de los hombres. Dirán ustedes que por ese camino nos encontramos simplemente con la verdulera del muchacho americano; esa es también mi opinión. Pero en segundo lugar, y esto ya es algo que la verdulera no hace en modo alguno, la ciencia proporciona métodos para pensar, instrumentos y disciplina para hacerlo.

Tal vez me objeten ustedes todavía que aunque eso no son verduras, no pasan de ser medios para procurárselas. Aceptado; por hoy podemos dejarlo así. Felizmente tampoco con eso concluye, sin embargo, la aportación de la ciencia y aún podemos mostrar un tercer resultado importante de la misma, la claridad. Suponiendo, naturalmente, que el profesor la posea. Si este supuesto se da, nosotros, los profesores, podemos hacer ver claramente a quienes nos escuchan que frente al problema de valor de que se trate cabe adoptar tales o tales posturas prácticas (les ruego a ustedes que, para simplificar, piensen en el ejemplo de los fenómenos sociales). Si se adopta tal postura, la experiencia científica enseña que se han de utilizar tales y tales medios para llevarla a la práctica. Si, por casualidad, esos medios son de tal índole que ustedes se sienten obligados a rechazarlos se verán forzados a elegir entre el fin y los inevitables medios. ¿Resultan o no santificados los medios por el fin? El profesor puede situarlos a ustedes ante la necesidad de esta elección, pero no puede hacer más mientras siga siendo maestro y no se convierta en demagogo. Puede decir, además, que si ustedes quieren talo cual fin han de contar con estas o aquellas consecuencias secundarías que, según nuestra experiencia, no dejarán de producirse y de nuevo nos encontramos así en la misma situación. La verdad es que estos problemas pueden plantearse también a todos aquellos técnicos que, muy frecuentemente, tienen que decidir de acuerdo con el principio del mal menor o de lo relativamente mejor. La diferencia estriba en que a esos técnicos suele venirles ya dado de antemano lo principal; que es el fin. Esto es justamente lo que a nosotros no se nos da cuando se trata de

problemas verdaderamente «últimos». Y con esto llegamos ya a la última aportación que la ciencia puede hacer en aras de la claridad, aportación que marca también sus límites: podemos y debemos decirles igualmente a nuestros alumnos que tal postura práctica deriva lógica y honradamente, según su propio sentido, de tal visión del mundo (o de tales visiones del mundo, pues puede derivar de varias), pero no de tales otras. Hablando en imágenes, podemos decir que quien se decide por esta postura está sirviendo a este dios y ofendiendo a este otro. Si se mantiene fiel a sí mismo llegará internamente a estas o aquellas consecuencias últimas y significativas. En principio al menos, esto está dentro del alcance de la ciencia y esto es lo que tratan de esclarecer las disciplinas filosóficas y los temas iniciales, esencialmente filosóficos, de las demás disciplinas concretas. Sí conocemos nuestra materia (cosa que, una vez más, hemos de dar aquí por supuesta) podemos obligar al individuo a que, por sí mismo se dé cuenta del sentido último de sus propias acciones. O si no obligarlo, al menos podemos ayudarle a esa toma de conciencia. Me parece que esto no es ya tan poco, ni siquiera desde el punto de vista de la vida puramente personal. También ahora estoy tentado de decir que cuando un profesor logra esto está sirviendo a un poder «ético», a la obligación de crear claridad y sentimiento de la responsabilidad. Y creo que será tanto más capaz de realizar esta obra cuanto más concienzudamente evite por su parte el deseo de imponer o sugerir su propia postura personal a sus oyentes.

Por supuesto, las ideas que estoy exponiendo aquí ante ustedes derivan de un hecho fundamental, el de que la vida, en la medida en que descansa en sí misma y se comprende por sí misma, no conoce sino esa eterna lucha entre dioses. O dicho sin imágenes, la imposibilidad de unificar los distintos puntos de vista que, en último término, pueden tenerse sobre la vida y, en consecuencia, la imposibilidad de resolver la lucha entre ellos y la necesidad de optar por uno u otro. Si, siendo así las cosas, vale la pena que alguien adopte la ciencia como «vocación», o si la ciencia tiene en sí misma una «vocación» objetivamente valiosa son, una vez más, cuestiones que exigen para su respuesta un juicio de valor y sobre las cuales nada cabe decir en el aula. La enseñanza que allí se da presupone ya una respuesta afirmativa. Yo, personalmente,

respondo afirmativamente a esa cuestión con mi propio trabajo. Pero también supone una respuesta previa a la misma cuestión el punto de vista que ve en el intelectualismo el peor de los males, punto de vista que es el que sustenta nuestra juventud. O más exactamente, que es el punto de vista que nuestra juventud se imagina sustentar, pues esto es lo que efectivamente sucede en la mayor parte de los casos. A esta juventud habría que recordarle la frase que dice «Acuérdate de que el diablo es viejo y hazte viejo para comprenderlo». Esto no se refiere, naturalmente, a la edad física. Su sentido es el de que si se quiere acabar con ese demonio no hay que huir de él, como hoy con tanto gusto se hace, sino que hay que seguir primero sus caminos hasta el fin para averiguar cuáles son sus poderes y sus límites.

El hecho de que la ciencia es hoy una «vocación» que se realiza a través de la especialización al servicio de la toma de conciencia de nosotros mismos y del conocimiento de determinadas conexiones fácticas, constituye un dato de nuestra situación histórica del que no podemos olvidarnos si queremos ser fieles a nosotros mismos. La ciencia no es hoy un don de visionarios y profetas que distribuyen bendiciones y revelaciones, ni parte integrante de la meditación de sabios y filósofos sobre el sentido del mundo. Si de nuevo en este punto surge Tolstoi dentro de ustedes para preguntar que, puesto que la ciencia no lo hace, quién es el que ha de respondernos a las cuestiones de qué es lo que debemos hacer y cómo debemos orientar nuestras vidas, o dicho en el lenguaje que hoy hemos empleado aquí, quién podrá indicarnos a cuál los dioses hemos de servir, habrá que responder que sólo un profeta o un salvador. Si ese profeta no existe o si ya no se cree en su mensaje, es seguro que no conseguirán ustedes hacerlo bajar de nuevo a la tierra intentando que millares de profesores, como pequeños profetas pagados o privilegiados por el Estado, asuman en las aulas su función.

Por ese medio sólo conseguirán impedir que se tome plena conciencia de la verdad fundamental de que el profeta por el que una gran parte de nuestra generación suspira no existe. Creo que ni ahora ni nunca sirve al verdadero interés íntimo de un hombre realmente religioso, de un hombre que «vibre» con la religión, el que se le vele con un sucedáneo (y un sucedáneo son todas estas

profecías hechas desde la cátedra) el hecho fundamental de que nos ha tocado vivir en un tiempo que carece de profetas y está de espaldas a Dios. En mi opinión, la pureza de sus sentimientos religiosos debería llevarlo a rebelarse contra semejante engaño. Tal vez en este punto sientan ustedes la tentación de preguntar que cómo se explica entonces que exista la «Teología» y que ésta tenga pretensiones de «ciencia». No intento esquivar esta cuestión. Aunque la «Teología» y los «dogmas» no son fenómenos universales es cierto que no existen solamente en el Cristianismo. Mirando hacia atrás en el tiempo también los encontramos, y en forma muy desarrollada, en el Islam, en el maniqueísmo, en la gnosis, en el orfismo, en el parsismo, en el budismo, en las sectas hindúes, en el taoísmo, en los upanishads y, naturalmente, en el judaísmo. Por supuesto, su desarrollo sistemático es muy distinto en cada una de estas religiones. No es, en modo alguno, una casualidad que sea el cristianismo occidental el que, no sólo ha desarrollado sistemáticamente la Teología (en oposición, por ejemplo, al contenido teológico del judaísmo), sino el que le ha dado también una importancia histórica inconmensurablemente más grande.

Es el espíritu helénico el que ha producido esta obra y toda la Teología del Occidente procede de él, del mismo modo que toda la Teología oriental procede evidentemente del pensamiento hindú. Toda Teología es racionalización intelectual del contenido escatológico de la religión. Ninguna ciencia carece por entero de supuestos previos y ninguna puede demostrar su propio valor a quienes rechazan estos supuestos, pero la Teología introduce, además, para su desarrollo y su justificación, un cierto número de otros supuestos que le son específicos. Toda Teología, incluida, por ejemplo, la hindú, parte del supuesto de que el mundo ha de tener un sentido. El problema que ha de resolver es, en consecuencia, el de encontrar una forma de interpretar el mundo que haga posible pensar así. Se trata de una situación idéntica a la de la teoría kantiana del conocimiento, que parte del supuesto de que «existe una verdad científica válida» y se pregunta después por los supuestos mentales que hacen esto (significativamente) posible. O también idéntica a la situación de los estéticos modernos, que parten del supuesto explícito (como

G. van

Lukacs) o implícito de que «existen obras de arte» y se preguntan después que cómo es posible que suceda esto y que tenga sentido. Las teologías no se contentan, además, con este solo supuesto (esencialmente religioso-filosófico), sino que parten aún de otro situado más allá, el de que hay que creer en determinadas «revelaciones» como hechos salvadores (es decir, como lo únicos hechos que permiten un modo de vida dotado de sentido) y que determinados estados y determinados actos poseen un carácter sacral, esto es, constituyen un modo de vida religioso o, al menos, forman parte de él. Su cuestión es, entonces, la de interpretar estos datos, forzosamente impuestos, dentro de una imagen general del mundo. Los supuestos mismos están para la Teología más allá de toda «ciencia», no constituyen un «saber», en el sentido habitual de este vocablo, sino un «tener». La Teología no puede darle fe (o el estado sacral de que en cada caso se trate) a quien carece de ella. Tampoco puede dársela ninguna otra ciencia. Por el contrario, en toda Teología «positiva» llega el creyente a un punto en el que adquiere validez la máxima agustiniana de «*credo non quod, sed quia absurdum est*». La capacidad para llegar hasta este virtuoso «sacrificio del intelecto» es la señal distintiva del hombre verdaderamente religioso. El hecho de que esto sea así nos pone de manifiesto que, pese a la Teología (o más bien a consecuencia de ella, pues es ella la que la pone de manifiesto), la tensión entre la esfera de los valores «científicos» y la de la salvación religiosa es totalmente insoluble.

Sólo el discípulo ante el profeta o el creyente ante su Iglesia hace este «sacrificio del intelecto». Nunca, sin embargo, ha surgido una profecía nueva (y repito deliberadamente esta imagen que puede resultar chocante para algunos) para satisfacer la necesidad que ciertos intelectuales modernos parecen sentir de amueblar, por así decir, sus almas con cosas viejas y de garantizada autenticidad. Al experimentar esta necesidad se acuerdan de que entre esas cosas viejas figuraba también la religión que ellos ya no tienen, y se construyen entonces como sustitutivo de ella una especie de capillita doméstica de juguete, amueblada con santitos de todos los países del mundo, o la sustituyen con una combinación de todas las posibles experiencias vitales, a la que atribuyen la dignidad de la santidad mística para llevarla cuanto antes al mercado literario.

Todo esto es, simplemente, o charlatanería o ganas de engañarse a sí mismos. No hay, por el contrario, charlatanería, sino algo muy serio y verdadero, aunque a veces quizás equívoco, en el hecho de que algunas de esas comunidades juveniles que se han desarrollado silenciosamente durante los últimos años interpreten sus propias relaciones comunitarias y humanas como una relación religiosa, cósmica o mística. Si bien es cierto que todo acto de auténtica fraternidad puede engendrar la conciencia de que con él se añade algo imperecedero a un reino suprapersonal, me parece muy dudoso que esas interpretaciones religiosas aumenten la dignidad de las relaciones comunitarias puramente humanas. Pero en verdad esta cuestión cae ya fuera de nuestro tema.

El destino de nuestro tiempo, racionalizado e intelectualizado y, sobre todo, desmitificador del mundo, es el de que precisamente los valores últimos y más sublimes han desaparecido de la vida pública y se han retirado, o bien al reino ultraterreno de la vida mística, o bien a la fraternidad de las relaciones inmediatas de los individuos entre sí. No es casualidad ni el que nuestro arte más elevado sea hoy en día un arte íntimo y nada monumental, ni el que sólo dentro de los más reducidos círculos comunitarios, en la relación de hombre a hombre, en pianissimo, aliente esa fuerza que corresponde a lo que en otro tiempo, como pneuma profético, en forma de tempestuoso fuego, atravesaba, fundiéndolas, las grandes comunidades. Cuando nos empeñamos en «hallar» por la fuerza una concepción artística monumental surgen esos lamentables esperpentos que son muchos de los monumentos de los últimos veinte años y cuando, sin nuevas y auténticas profecías, nos obstinamos en constituir nuevas religiones se producen internamente esperpentos semejantes, cuyas consecuencias han de ser peores aún. Las profecías lanzadas desde la cátedra podrán crear sectas fanáticas, pero nunca una auténtica comunidad. A quienes no puedan soportar virilmente este destino de nuestro tiempo hay que decirles que vuelvan en silencio, llana y sencillamente, y sin la triste publicidad habitual de los renegados, al ancho y piadoso seno de las viejas Iglesias, que no habrán de ponerles dificultades. Es inevitable que de uno u otro modo tengan que hacer allí el «sacrificio del intelecto». No se lo reprocharemos si de veras lo consiguen. Tal sacrificio hecho en aras de la entrega religiosa sin condiciones es

éticamente muy otra cosa que ese olvido de la simple probidad intelectual que se produce cuando alguien no tiene ánimo bastante para darse cuenta de su propia postura básica y se facilita a sí mismo esa obligación por el camino fácil de relativizarla. Para mí esa entrega tiene más valor que todas las profecías de cátedra que desconocen la verdad de que dentro de las aulas no existe ninguna virtud fuera de la simple probidad intelectual. Esa probidad nos ordena constatar que la situación de todos aquellos que hoy esperan nuevos profetas y salvadores es la misma que resuena en esa bella canción del centinela edomita, de la época del exilio, recogida en, las profecías de Isaías:

> Una voz me llega de Seir, en Edom:
> «Centinela, ¿cuánto durará la noche aún?»
> El centinela responde:
> «La mañana ha de venir, pero es noche aún
> Si queréis preguntar, volved otra vez».

El pueblo a quien esto fue dicho ha preguntado y esperado durante más de dos mil años y todos conocemos su estremecedor destino. Saquemos de este ejemplo la lección de que no basta con esperar y anhelar. Hay que hacer algo más. Hay que ponerse al trabajo y responder, como hombre y como profesional, a las «exigencias de cada día». Esto es simple y sencillo si cada cual encuentra el demonio que maneja los hilos de su vida y le presta obediencia.

MAX WEBER, (Erfurt, Prusia, 1864 - Múnich, Baviera, 1920). Sociólogo alemán. Max Weber era hijo de un jurista y político destacado del Partido Liberal Nacional en la época de Bismarck. Estudió en las universidades de Heidelberg, Berlín y Gotinga, interesándose especialmente por el Derecho, la Historia y la Economía.

Las primeras investigaciones de Max Weber versaron sobre temas económicos, algunas de ellas realizadas por cuenta de los intelectuales reformistas conocidos como «socialistas de cátedra». Desde 1893 fue catedrático en varias universidades alemanas, fundamentalmente en Heidelberg, salvo los años
1898-1906
en que, aquejado de fuertes depresiones, dejó la enseñanza para dedicarse a viajar y a investigar.

En 1909 fundó la Asociación Sociológica Alemana. Fue un gran renovador de las ciencias sociales en varios aspectos, incluyendo la metodología: a diferencia de los precursores de la sociología, Weber comprendió que el método de estas disciplinas no podía ser una mera imitación de los empleados por las ciencias físicas y naturales, dado que en los asuntos sociales intervienen individuos con conciencia, voluntad e intenciones que es preciso comprender.

Propuso el método de los tipos ideales, categorías subjetivas que describen la intencionalidad de los agentes sociales mediante casos extremos, puros y exentos de ambigüedad, aunque tales casos no se hayan dado nunca en la realidad; Weber puso así los fundamentos del método de trabajo de la sociología moderna —y de todas las ciencias sociales—, a base de construir modelos teóricos que centren el análisis y la discusión sobre conceptos rigurosos.

El primer fruto de la aplicación de este método fue la obra de Weber sobre La ética protestante y el espíritu del capitalismo (1905); trabajando sobre los tipos ideales del «burgués», la «ética protestante» y el «capitalismo industrial», estudió la moral que proponían algunas sectas calvinistas de los siglos XVI y XVII para mostrar que la reforma protestante habría creado en algunos países occidentales una cultura social más favorable al desarrollo económico capitalista que la predominante en los países católicos.

En términos generales, puede decirse que Weber se esforzó por comprender las interrelaciones de todos los factores que confluyen en la construcción de una estructura social; y en particular reivindicó la importancia de los elementos culturales y las mentalidades colectivas en la evolución histórica, rechazando la exclusiva determinación económica defendida por Marx y Engels. Frente a la prioridad de la lucha de clases como motor de la historia en el pensamiento marxista, Weber prestó más atención a la racionalización como clave del desarrollo de la civilización occidental: un proceso guiado por la racionalidad instrumental plasmada en la burocracia.

Todos estos temas aparecen en su obra póstuma Economía y sociedad (1922). Políticamente, Weber fue un liberal democrático y reformista, que contribuyó a fundar el Partido Demócrata Alemán. Criticó los objetivos expansionistas de su país durante la Primera Guerra Mundial
(1914-18).
Y después de la derrota adquirió influencia política como miembro del comité de expertos que acudió en representación del gobierno alemán a la Conferencia de Paz de París (1918) y como colaborador de Hugo Preuss en la redacción de la Constitución republicana de Weimar (1919).

Notas

[1] Hace treinta años Max Weber no estaba convencido de ello. A su juicio, las tendencias necesarias de la evolución eran la racionalización y la burocratización, pero no un determinado tipo de propiedad o de regulación. < <

[2] Publicado en 1954 en las *Recherches en Sciences Humaines*. <<

[3] Aquí debemos hacer una advertencia. Las ideas contenidas en los siguientes trabajos fueron expuestas en una conferencia pronunciada, por invitación de la Asociación Libre de Estudiantes de Munich, durante el invierno revolucionario de 1919, Y van así marcadas con la inmediatez de la palabra hablada. Esta conferencia, así como la de «La ciencia como vocación», formaba parte de un ciclo, a cargo de diversos oradores, que se proponía servir de guía para las diferentes formas de actividad basadas en el trabajo intelectual a una juventud recién licenciada del servicio militar y profundamente trastornada por las experiencias de la guerra y la postguerra. El autor completó más tarde su exposición antes de darla a la imprenta y la publicó por vez primera en su forma actual durante el verano de 1919.

(Nota de Marianne Weber, en Heidelberg, agosto de 1926). < <

[4] El lugar de inserción de este párrafo varía en las ediciones alemana y francesa. Se ha seguido en esta edición castellana el criterio de francesa. (N. del T.) < <

[5] Se refiere Weber a la revolución espartaquista de Alemania. (N. del T.) < <

[6] Las fechas que se citan en el texto están erradas. El triunfo electoral de Gladstone se produjo en 1874, y su cambio de opinión respecto de la cuestión del «Home rule» irlandés, en 1886. (N. del T.) < <